

ÁNGEL ALEJANDRO GUTIÉRREZ PORTILLO
COORDINADOR

RELIGIÓN Y
SOCIOLOGÍA



DIÁLOGOS

SOBRE EL HECHO RELIGIOSO

UNIVERSIDAD JUÁREZ
AUTÓNOMA DE TABASCO

Diálogos sobre el hecho religioso

COLECCIÓN
MANUEL MESTRE GHIGLIAZZA
Historia y pensamiento social

Guillermo Narváez Osorio
Rector

Felipa Nery Sánchez Pérez
Directora de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades

Diálogos sobre el hecho religioso

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Coordinador



UNIVERSIDAD JUÁREZ
AUTÓNOMA DE TABASCO

Primera edición.

D.R. © Universidad Juárez Autónoma de Tabasco
Av. Universidad s/n. Zona de la Cultura,
Colonia Magisterial, C.P. 86040
Villahermosa, Centro, Tabasco.

El contenido de la presente obra es responsabilidad exclusiva de los autores. Queda prohibida su reproducción total sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, en términos de la Ley Federal de Derechos de Autor. Se autoriza su reproducción parcial siempre y cuando se cite a la fuente.

Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de pares ciegos, por un Comité Científico Interinstitucional que contó con el apoyo de evaluadores de diferentes Instituciones y dependencias públicas, así como por el Consejo Divisional Editorial de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la UJAT. Las denominaciones empleadas y la forma en que aparecen presentados los datos que contiene no implican, de parte de la UJAT, juicio alguno sobre la delimitación de fronteras o límites y la mención de empresas o productos de fabricantes en particular, estén o no patentados, no implica que la UJAT los apruebe o recomiende de preferencia a otros de naturaleza similar que no se mencionan. Aunque la UJAT fomenta la reproducción y difusión parcial o total del material contenido, queda prohibida su reproducción total sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, términos de la Ley Federal de Derechos de Autor. Su uso para fines no comerciales se autorizará de forma gratuita previa solicitud. La reproducción para la reventa u otros fines comerciales, incluidos fines educativos, podría estar sujeta a pago de derecho o tarifas.

ISBN: 978-607-606-557-0

Coordinación: Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Maquetación: Alice Stephanie Storey
Portada: Alice Stephanie Storey

Hecho en Villahermosa, Tabasco, México.

Índice

Presentación	7
Capítulo 1. Generación y juventud evangélica en México <i>Carlos Garma Navarro</i> <i>Ariel Corpus Flores</i>	11
Capítulo 2. Urbanización y marginalidad en la diversificación religiosa en Villa Playas del Rosario, Tabasco <i>Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo</i> <i>Julio Othocani González Leal</i>	41
Capítulo 3. No será el paraíso, no será la tierra prometida. Tres modos del tiempo religioso: pronóstico, profecía y predicción <i>Felipe Gaytán Alcalá</i>	73
Capítulo 4. La violencia de la Iglesia católica en Puebla <i>Luis Arturo Jiménez Medina</i>	98
Capítulo 5. ¿Pluralidad religiosa o inclusión selectiva? La colaboración de las iglesias con el Estado mexicano en la 4T <i>Mariana Guadalupe Molina Fuentes</i>	122
Capítulo 6. Hoy, no me tomaré un solo trago. Relatos de conversión en Alcohólicos Anónimos <i>Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo</i>	138
Capítulo 7. Cuerpo y ritual: construcción de significado en el espiritualismo trinitario mariano <i>Gabriela Castillo Terán</i>	176
Capítulo 8. Libaneses y musulmanes en Torreón, Coahuila. Aproximaciones etnográficas <i>Ruth Jatziri García Linares</i>	200

PRESENTACIÓN.

La religión es una actividad humana concreta, líquida, diversa, versátil, flexible. En ese sentido, debemos identificar las particularidades y generalidades en el sistema de prácticas como en el sistema de creencias, porque la religión no se puede estudiar sino en función de la manifestación que se encuentra en cada hecho religioso. Una parte importante del quehacer antropológico y sociológico contemporáneo, es conocer a profundidad todos los sistemas religiosos que podamos, los del pasado y del presente, de los más “simples” a los más “complejos”, porque no existe razón alguna para excluir a unos y retener a otros. Por ello, el estudio de cualquier hecho religioso es significativo para el conocimiento científico. Así lo expresó el padre de la sociología francesa Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Este argumento es el que sustenta la publicación *Diálogos sobre el hecho religioso*. En la obra se asumen novedosas posturas antropológicas y sociológicas que analizan objetivamente diversos fenómenos religiosos. El libro contiene los trabajos de investigadores de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, de la Universidad Autónoma Metropolitana, de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Universidad La Salle, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

El primer capítulo, *Generación y juventud evangélica en México*, es de Carlos Garma Navarro y Ariel Corpus Flores. En este trabajo Garma y Corpus señalan que el discurrir sobre jóvenes evangélicos no hace referencia a un tópico específico ni mucho menos a un sector de una determinada doctrina, sino a la conformación de una identidad juvenil que transita por una religión que le impone normas a su vida. Al considerar la religión como un aspecto de la condición juvenil, se puede tener un marco interpretativo y de análisis sobre los mismos jóvenes. En el caso particular de las generaciones de jóvenes evangélicos, ¿cómo responden al cambio generacional? ¿Cómo dar cuenta del cambio a partir de los estudios sociales? A partir de estas interrogantes los autores exponen diversas pesquisas que buscan comprender la forma en que las generaciones más jóvenes dan cuenta de su religiosidad.

El segundo capítulo, *Urbanización y marginalidad en la diversificación religiosa en Villa Playas del Rosario, Tabasco*, escrito por Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo y Julio Othocani González Leal. Esta pesquisa tiene como objetivo describir y analizar cómo el crecimiento urbano desordenado y la marginalidad que se vive en el municipio de Centro,

Tabasco, han sido un factor preponderante para la proliferación y diversificación de iglesias cristianas no católicas en la localidad de Villa Playas del Rosario.

El tercer capítulo, *No será el paraíso, no será la tierra prometida. Tres modos del tiempo religioso: pronóstico, profecía y predicción*, es de Felipe Gaytán Alcalá. En este estudio el sociólogo Gaytán Alcalá plantea que la sociedad del riesgo se caracteriza por la alta contingencia de su presente, donde todas las posibilidades están abiertas en el futuro inmediato y las certezas que guiaban la comunicación social se muestran frágiles ante la complejidad social. El tema del riesgo como amenaza futura ha sido tema de la economía, la ciencia, la política como sistemas sociales, pero cabe la pregunta cómo la religión comunica la contingencia de la sociedad moderna en un futuro incierto y abierto al infinito. En síntesis, el texto es un ejercicio hermenéutico, de la forma en que la religión comunica el tiempo futuro a través de las nociones temporales como pronóstico, profecía y predicción. Cada una dibuja desde lo sagrado una relación distinta entre el presente y el futuro.

El cuarto capítulo, *La violencia de la Iglesia católica en Puebla*, escrito por Luis Arturo Jiménez Medina. En este estudio el antropólogo Jiménez Medina expone algunos factores de la violencia que ejerce la Iglesia católica en la ciudad de Puebla. Para ilustrar este fenómeno, el autor alude a tres casos de violencia que han sucedido en la historia reciente de la capital poblana. El primer caso refiere a la tercera reunión de la CELAM en donde la violencia se ejerce en el ámbito doctrinal y teológico utilizando recursos políticos. El segundo caso tiene que ver con el proceso de descalificación de un culto popular como es el de la Santa Muerte. El último caso es un enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado.

El quinto capítulo, *¿Pluralidad religiosa o inclusión selectiva? La colaboración de las iglesias con el Estado mexicano en la 4T*, es de Mariana Guadalupe Molina Fuentes. En este ensayo la socióloga señala que la laicidad es un principio arraigado en la historia de México, y la conciencia sobre su importancia es visiblemente más fuerte que en otros países. Sin embargo, ello no necesariamente implica que la ciudadanía o la élite política tengan una definición clara sobre lo que esta significa. La finalidad de este capítulo consiste en problematizar las nociones sobre la laicidad en la administración federal actual. Para ello, Molina Fuentes hace un breve recorrido de los procesos históricos que condujeron a la cristalización de ese principio, así como de las rupturas y continuidades en el modo de interpretarlo por parte de quienes ostentan el poder en la actualidad.

El sexto capítulo, *Hoy, no me tomaré un solo trago. Relatos de conversión en Alcohólicos Anónimos*, escrito por Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo. Esta investigación realizada por el antropólogo Gutiérrez Portillo, versa sobre la ingesta del alcohol como una práctica atávica que se encuentra muy arraigada en la sociedad contemporánea en México. Con base en los informes de la Secretaría de Salud, en las últimas dos décadas, el consumo de bebidas embriagantes es un problema que se ha agudizado en el país, porque se ha incrementado considerablemente el número de sujetos dependientes al alcohol etílico. Para su atención, existen diferentes métodos terapéuticos. No obstante, señala el autor que, uno de los más populares es el tratamiento ambulatorio en su modalidad de grupo de autoayuda y ayuda mutua. Bajo este esquema Doble A es quien tiene mayor presencia a nivel nacional. Una parte importante del programa de recuperación de Alcohólicos Anónimos consiste cuando los adeptos narran su historia de vida, puesto que dicha práctica provoca una catarsis que forma parte del proceso de conversión religiosa en los miembros de Alcohólicos Anónimos.

El séptimo capítulo, *Cuerpo y ritual: construcción de significado en el espiritualismo trinitario mariano*, de Gabriela Castillo Terán. En esta investigación la antropóloga hace una revisión de los procesos de construcción de significado relacionados con la participación en la actividad ritual y la corporalidad, es decir, cómo la participación en el ritual desencadena una serie de procesos cognitivos que facilitan una vía de acceso a la realidad que es tan fuerte y tan vívida que no se puede renunciar fácilmente o aceptar explicaciones que contradigan esa experiencia. Para ello, Castillo Terán toma como ejemplo el caso del espiritualismo trinitario mariano.

El octavo capítulo, *Libaneses y musulmanes en Torreón, Coahuila. Aproximaciones etnográficas*, fue redactado por Ruth Jatziri García Linares. En este estudio la antropóloga relata la dinámica de la comunidad de musulmanes que se reúnen en la mezquita *Suraya* de Torreón, Coahuila. A partir del trabajo de campo que realizó entre 2014 y 2015 esboza lo que significa la presencia de libaneses musulmanes o musulmanes libaneses en ese lugar, para ello da cuenta de su arribo, de su integración económica y de su práctica religiosa. Asimismo, García Linares nos describe en la etnografía cómo los migrantes que decidieron instalarse en este espacio, ahora cuentan con una mezquita, la primera en construirse en el país (1989), a pesar de esto la difusión del Islam en la Comarca Lagunera es mínima, aunque no por ello deja de percibirse, puesto que el aporte libanés a la cultura torreónense así nos lo deja ver.

En nombre de quienes participamos en este libro, agradecemos profundamente a todas aquellas personas que nos brindaron su apoyo a lo largo de este sinuoso recorrido. De manera muy especial, queremos agradecer el apoyo de la Dra. Felipa Nery Sánchez Pérez, directora de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Esperamos que esta obra sea el inicio de varios libros sobre el hecho religioso que incluyan aportaciones de investigadores de otras latitudes de México.

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Abril, 2021

CAPÍTULO 1

Generación y juventud evangélica en México

Carlos Garma Navarro¹
Ariel Corpus Flores²

Nadie echa vino nuevo en odres viejos;
de otra manera,
el vino nuevo rompe los odres,
y el vino se derrama,
y los odres se pierden;
pero el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar
EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS 2.22

INTRODUCCIÓN.

A mediados del siglo pasado diversos especialistas postularon que la religión estaba perdiendo progresivamente su influencia en la sociedad, que esta se encontraba en un proceso avanzado de secularización, entendido como la reducción y acotamiento de los aspectos religiosos. Actualmente, lo que los científicos sociales han mostrado en sus investigaciones es que existe una gran diversidad de expresiones religiosas contemporáneas. Ahora se reconoce que la religión ha adoptado diferentes formas y muestra una enorme adaptación frente al cambio social (Parker, 1993; Beyer y Beaman, 2007; Casanova, 2007).

La religión como expresión social experimenta una diversificación y pluralidad cuyas expresiones y practicas van más allá de los límites institucionales y doctrinales, sugiriendo una cierta desregulación del ámbito de lo religioso mediante un desplazamiento del plano de lo individual fuera de las mismas iglesias hacia espacios externos que le eran considerados anteriormente ajenos, como son los medios masivos y la cultura popular actual (Parker, 1993; Hervieu-Léger, 2004).

De esta manera, la religión está presente otra vez en diversas esferas de lo público. Un sector creciente de la sociedad ha llegado a comprender la importancia de la pluralidad de las creencias y muestra una tolerancia a la diversidad. Las personas no están renunciando a la espiritualidad, sino que ya eligen el entorno religioso y la creencia que le

¹ Profesor Investigador Titular C de Tiempo Completo, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana. Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT.

² Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ponente en congresos nacionales e internacionales y ha publicado en libros colectivos, revistas académicas y de difusión científica.

satisface como un sujeto social en busca de la trascendencia (Beyer y Beaman, 2007; Casanova, 2007).

CAMBIO GENERACIONAL: ASPECTOS PRELIMINARES.

El principal problema al que nos enfrentamos es cómo entender lo que es una generación; es una palabra que se usa con frecuencia, pero sin determinar cuál es su contenido.

Para este trabajo se toma la definición de Karl Mannheim (1993), quien en 1928 elaboró sociológicamente el concepto. Mannheim indicó que los miembros de una generación son un conjunto de personas que han vivido una serie de hechos históricos parecidos y desde una edad idéntica o semejante. Los grandes eventos históricos marcaban una generación. En el caso europeo, que entendía Mannheim, los que crecieron antes de la primera guerra mundial, los jóvenes que participaron en la guerra, los niños que crecieron durante dicho evento y, claro, aquellas personas que nacieron después del evento.

Cada generación encuentra eventos o sucesos que los marcan o ante los cuales reaccionan, ya que son eventos considerados importantes o históricos. Cabe señalar que las generaciones varían ampliamente según el país, o incluso según la región. Un ejemplo patente son las generaciones que se dan alrededor de la caída del comunismo en Rusia y Europa del este, donde dicho evento provocó profundos cambios en la población (Cavalli, 2004).

Muchas veces los grupos generacionales buscan elementos o símbolos que pueden utilizar como un marco de referencia. Con frecuencia estos símbolos que marcan las generaciones son expresiones culturales que implican ciertos significados comprensibles o relevantes para los grupos que los comparten (Cavalli, 2004; Pink y Collins-Mayo, 2010).

El concepto de cohorte es útil para especificar, ya que hace referencia a las personas que nacen en el mismo año, y técnicamente pertenecen a la misma generación. Varios grupos de cohortes conforman una generación; sin embargo, las generaciones no son continuas, pues hay generaciones que consideran que son totalmente diferentes a aquellas que las anteceden. Una generación podría considerarse como perteneciente a un cuarto de siglo. No obstante, actualmente tal lapso parece demasiado

extenso para ser una sola generación pues el cambio es demasiado rápido (Mannheim, 1993; Cavalli, 2004).

Una fórmula sociológica común hace referencia a la generación de los *baby boomers* nacidos del auge demográfico de los años cincuenta a sesenta, autores de profundos cambios sociales; posteriormente destaca la generación X que, sobre todo, nace en los ochenta; y, actualmente se señala a la generación milenio que nació después de los noventa (Pink y Collins-Mayo, 2010).

¿Cuáles son los símbolos que caracterizan una generación? ¿Cómo son los elementos que representan al cambio para un grupo de personas que incluso se llegan a conformarse como marcadores de una cierta época? Tales aspectos son parte de la cultura de un grupo social; entre ellos están la música, la vestimenta, estilos de arte, la tecnología e incluso el diseño de ciertos objetos que producen un reconocimiento entre aquellos que los portaron o interactuaron con ellos.

Por dar un ejemplo, las formas de expresión musical son particularmente útiles al respecto. En el rock, la década de los cincuenta se reconoce por Elvis Presley, Little Richard y Richie Valens, entre otros; los sesenta por los Beatles, Bob Dylan y los Rolling Stone; los setenta por Pink Floyd, Santana, Led Zeppelin y Yes; los ochenta por Donna Summer, Michael Jackson y los Bee Gees; y, los noventa por Kurt Cobain, Nirvana, The Cranberries y The Cure. Una vez más los marcadores varían según los países y las regiones, aunque sí hay ciertas tendencias hacia la globalización en el consumo cultural.

Las iglesias no son ajenas al cambio. En la práctica de los individuos se encuentran marcadores que posibilitan el salto de una generación a otra. Son instituciones sociales que se enfrentan al cambio a fin de perpetuar su presencia en la sociedad. No obstante, quienes se adscriben a ella comparten referencias en cuanto a su creencia, la manera de desarrollarla se enfrenta al propio devenir, que les exige nuevas formas de expresión para perpetuar su religión (Hervieu-Léger, 2004).

LAS IGLESIAS ANTE EL CAMBIO GENERACIONAL.

Como instituciones de muy larga duración (ya no en términos de decenas o centenarios, sino incluso de milenios), las iglesias deben enfrentar el dilema del cambio generacional entre sus adeptos. Como ha señalado Mary Douglas (1996), para las instituciones de larga duración el cambio no

es fácil de aceptar, porque las modificaciones requieren de alteraciones en los distintos ámbitos y las agrupaciones espirituales tratan de mantener una orientación de un tiempo cíclico que apunta hacia la permanencia.

Danièle Hervieu-Léger (2005), enfatiza que la religión es un hilo de memoria que mantiene y desarrolla un linaje de tradición particular entre sus miembros. Como lo muestra Mircea Eliade (1974) dentro de las religiones se suele enfatizar que los rituales y creencias se remontan al inicio de los tiempos o por lo menos a la fundación del hecho sagrado por el agente religioso primario.

¿Qué hacen entonces frente al cambio que se da entre los integrantes? Se puede buscar formas de aceptación ante algunos aspectos o la resistencia a las modificaciones, incluso rechazándolas, al costo de llegar a la exclusión de aquellos adeptos que osan defender la necesidad de cambiar aquello que comparte lo sagrado. En estos casos, los innovadores pueden ser rechazados como herejes o sectarios; en algunos casos muy conocidos, incluso pueden ser eliminados físicamente los agentes individuales del cambio; aunque también, es posible que los mismos agentes del cambio puedan ser considerados los fundadores de una nueva tradición que llega a ser aceptada por otra feligresía (Douglas, 1996; Weber, 2008).

Si las instituciones eclesiales tratan de mantener inmovibles los elementos que los conforman como una línea de memoria o tradición ¿cómo encontrar el cambio en las iglesias?

Uno de los aspectos más aparentes está en el papel de la liturgia o ritual como marcador de cambio. Aunque se supone que las ceremonias son inmutables, en realidad sí tienen modificaciones, aunque sean de una escala muy lenta; por ejemplo, en la liturgia católica se pueden ver claramente las diferencias antes y después del Concilio Vaticano Segundo (1962–1965). Estos aspectos son parte de la memoria de los católicos mayores de 45 años, pero para los católicos jóvenes son parte de un pasado ya remoto que debe ser explicado, porque nunca fueron vividos. Los intentos del Papá emérito Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, de volver a los elementos ceremoniales preconciarios fracasaron precisamente porque el pontífice no entendía que estos aspectos no eran comprensibles para las nuevas generaciones de creyentes.

Por otro lado, la música religiosa abre un espacio fascinante para discutir los efectos de las generaciones en los ritos religiosos. Se ha escrito en otros trabajos cómo las iglesias evangélicas han llegado a aceptar el

rock cristiano como una expresión vital que exigen los jóvenes en los templos, lo que abre la posibilidad de dar alabanza en vestimenta de distintos estilos musicales (Garma, 2000). Esto sin negar, el peso que todavía tienen los sectores conservadores que insisten que la alabanza se debe dar en la himnología tradicional que se ha mantenido a través de los años. Pero el rechazo de las nuevas formas musicales de alabanza también implica la pérdida o desafiliación de los adeptos de las nuevas generaciones para quienes las notas heredadas de antaño suenan incomprensibles o aburridas.

Hay que señalar que el cambio generacional puede llevar a la conformación de diferentes tipos de adeptos, como la separación entre conversos y apóstatas que se describió en el libro *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México* (Garma, 2004), al cual volveremos más adelante.

Sin duda es necesario utilizar distintos enfoques y acercamientos para entender el cambio generacional. Veamos brevemente algunos. El problema de la transmisión o socialización de los miembros es un asunto de vital importancia, al seguir a Pink y Collins-Mayo (2010), entendemos por transmisión la manera como una familia, grupo social o institución pasa o transmite valores, actitudes y prácticas a las nuevas generaciones. Esto es una forma de socialización de los individuos, como también lo explicaron Berger y Luckmann (1975). En términos, de Hervieu-Léger (2005), es la manera de mantener la cadena tradicional de memoria.

La transmisión de la religión es una tarea que une a varias generaciones, donde abuelos, padres e hijos son implicados en esta tarea, no solamente es una función de los ministros de culto hacia sus adeptos. Al hablar de las familias religiosas debemos recordar que estas van más allá de la familia biológica. Los adeptos en grupos religiosos de escala reducida muchas veces se consideran como una familia espiritual. Las enseñanzas religiosas abarcan diferentes escenarios, desde el hogar, el lugar de culto, hasta el viaje al santuario o centro de peregrinación.

Hay que recordar que la transmisión o socialización religiosa también puede ser fallida, como se mostró en el conocido artículo “Hijo de pastor, lo peor” (Garma, 2007), donde se analiza cómo los hijos de conversos pueden llegar a la apostasía. A partir de este análisis se puede deducir como algunas instituciones de creencias pueden tener verdaderos problemas y limitaciones para llegar a las generaciones nuevas.

Otro problema fascinante es la existencia o no de una identidad generacional en los grupos religiosos. La identidad es una cualidad de los individuos de un grupo social de reconocerse como diferentes a otras agrupaciones que mantienen cualidades o aspectos reconocidos como distintos.

Como han señalado autores clásicos como Guillermo Bonfil Batalla (1991), y Fredrik Barth (1976), las identidades se basan en elementos culturales reconocidos como propios por los integrantes de determinada unidad social. Estudios sobre poblaciones migrantes han mostrado también como los cambios de generación modifican los elementos de identidad que se dan cuando los hijos nacen y crecen en el país de adopción (Suárez y Suárez, 1995). Diversos estudios recientes como los de Corpus (2008; 2011), Méndez (2011), Hernández (2011), y Leiva (2013), ya señalan cómo el cruce entre las identidades juveniles y religiosas pueden crear una identidad particular nueva: la del joven evangélico mexicano.

Entre ellos se comparten elementos de unión frente a las sociedades e instituciones adulto-céntricas. Las identidades pueden ser tanto excluyentes como incluyentes, y lo que es contradictorio a la persona de un grupo no lo es necesariamente al miembro de otro. Claro, hay que recordar que tanto las generaciones como las identidades se entienden desde un contexto socio-histórico particular que les da su contorno característico.

Finalmente, debemos reconocer que los elementos de generaciones no anulan la existencia de otros factores sociales importantes que también deben ser parte del análisis. La existencia de clase y etnicidad se mantiene como factores explicativos necesarios para el análisis. Como han mostrado diversos estudios ya señalados, no es lo mismo ser joven evangélico en una comunidad tseltal de los Altos de Chiapas que en la Ciudad de México, como en la misma capital tampoco es lo mismo ser creyente en el barrio de Tepito que en las Lomas o Satélite, por tanto, se debe tener apertura a la inclusión de todos los aspectos sociales para un análisis de esta magnitud.

JÓVENES EVANGÉLICOS Y CAMBIO GENERACIONAL.

Dentro de los estudios que abordan el fenómeno juvenil en México, la religión pasó desapercibida por quienes se enfocaron en comprender la presencia de los jóvenes en México. Parecía ser que eran sujetos

secularizados o cuyas expresiones religiosas se quedaban en el ámbito de lo privado. Para quienes abordaban el fenómeno religioso pasaba lo mismo, los jóvenes, como grupo poblacional distinto del resto de los creyentes que estudiaban, no figuraban en sus respectivas investigaciones.

No es sino hasta la década de los noventa que el trabajo de Enrique Luengo (1993), enfatizó en las creencias de los jóvenes. Bajo la propuesta de una sociedad secularizada, Luengo realizó un estudio para medir las creencias, en su mayoría católicas, de los jóvenes estudiantes de una conocida universidad de clase alta en la Ciudad de México.

México es un país con una importante diversidad religiosa. A la par de una sociedad cada día más plural a sus opciones religiosas, pero no se abrió una veta de pesquisas sobre las maneras de creer de los jóvenes. Los estudios sobre ellos se centraron en los aspectos contestatarios de las expresiones juveniles, así como sus formas de identidad. Los especialistas del fenómeno religioso que divisaron el cambio numérico, priorizaron temas como la relación con la política, las conversiones, la etnicidad, el género, entre otros, pero no sobre los jóvenes.

Desde la década de los setenta el porcentaje de católicos ha disminuido gradualmente con respecto a la incursión de otras religiones. Crecimiento que se contabiliza de mayor manera en la frontera norte y sur del país. En el caso que nos ocupa, el de las minorías conocidas genéricamente como evangélicas, el Censo de Población y Vivienda realizado por el Instituto Nacional de Geografía e Informática (INEGI), en el 2010, registró que el 7% de la población se adscribió al grupo protestante y evangélico. De esa cantidad, el 10.3% lo comprende un rango etario entre 15 a 29 años, edad que se considera comprende la juventud; es decir, de cada 100 creyentes evangélicos, 10 son jóvenes.

La Encuesta Nacional de la Juventud 2010 indica que el 83% de los jóvenes entre 12 y 29 años se asumen como católicos, el 9.1% perteneciente a una diversidad de minorías religiosas –donde se encuentran los evangélicos– y el restante 7.9% a ninguna. Cabe señalar que tal encuesta es representativa a nivel nacional, estatal y para seis zonas metropolitanas.

Este contexto minoritario es útil para un estudio antropológico, que a pequeña escala observa los cambios sociales. A su vez, es más factible para dar cuenta de los cambios generacionales y las transiciones que devienen de ellos.

Si bien diversas instituciones de carácter oficial como el propio INEGI, el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE), y otras de carácter internacional como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), determinan un rango etario que comprende la juventud –con sus respectivas diferencias en cuanto el inicio y conclusión–, en este estudio se hace una distinción con respecto a estos marcadores, ya que concibo a los jóvenes evangélicos como una categoría social que debe entenderse en un marco de referencia más amplio y no determinado sólo por la edad.

Este problema no es nuevo. En su momento, Bourdieu (1990), señaló el riesgo de enmarcar a la juventud a partir de constructo etario. Para el sociólogo francés ello denota la intención por manipular las características de los individuos que transitan por determinada edad. De ese modo se invisibilizan las expresiones que los individuos jóvenes realizan para hacerse notar como sujetos sociales.

Los jóvenes, en plural, aluden a una categoría que debe observarse desde su heterogeneidad. Incluso se habla de juventudes para dar cuenta de su diversidad (Duarte, 2000). Sus experiencias se priorizan como formas particulares de experimentar la juventud. Es por ello, que la condición de ser joven en nuestro país está atravesada por diversas marcas que los distinguen uno de otro. Como se antecedió párrafos arriba, no es lo mismo ser joven en una comunidad tseltal que en la Ciudad de México, así como tampoco lo es cuando se trata de un joven católico a uno evangélico. Tampoco el ser joven en esta generación, como en otra.

La pertenencia religiosa también es un marcador distintivo entre jóvenes. La adscripción a una determinada religión implica una forma diversa de ser joven en el país, sobre todo al tratarse de uno que es mayoritariamente católico.

Dado que las iglesias crean sus mecanismos de transmisión religiosa, también lo hacen en lo respectivo en cuanto a la socialización de sus maneras de creer. A razón de ello, las religiones han construido una forma de ser joven en México con sus respectivas diferencias.

Estas formas de identificación juvenil son parte de un proceso histórico, a la vez que están situadas y significadas desde una posición minoritaria. Su adscripción es en sumo importante, ya que como menciona Valenzuela:

La juventud no es un sector social cristalizado, sino polisémico y cambiante. La comprensión de las juventudes y sus diversos sentidos implica conocer sus anclajes y adscripciones en un mundo complejo crecientemente globalizado. La juventud no es un campo social autocontenido, sino que se construye desde las diversas articulaciones con otras áreas de la realidad social que participan en la conformación de los sentidos de la condición juvenil (Valenzuela, 2009, p. 35).

Al hablar de jóvenes evangélicos no se hace referencia a un tema en particular ni a individuos que en un determinado rango etario son parte de una religión, sino a la formación de una identidad juvenil que transita por una religión que marca reglas y estipula aspectos de su vida. Al considerar la religión como un aspecto de la condición juvenil, se puede tener un marco interpretativo y de análisis sobre los mismos jóvenes.

Sin duda las transformaciones sociales tienen repercusiones sobre los individuos. La antropóloga Margaret Mead fundamenta la ruptura generacional a partir de tres tipos de cultura: “(...) postfigurativa, en la que los niños aprenden primordialmente de sus mayores; cofigurativa, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares, y prefigurativa, en la que los adultos también aprenden de los niños” (Mead, 2002, p. 35). Dichas culturas permean en la sociedad que vivimos de una manera u otra, en ocasiones a través de combinaciones. Por otra parte, para Danièle Hervieu-Léger el problema de la transmisión generacional refiere a fracturas culturales que inciden en las identidades, pues como señala la socióloga francesa:

Las separaciones identificables entre los universos culturales de las diferentes generaciones ya no corresponden sólo a los ajustes que hacen necesarios la innovación y la adaptación a las nuevas circunstancias de la vida en sociedad. Circunscriben verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades sociales, a la relación con el mundo y a las capacidades de comunicación de los individuos. Corresponden a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de la memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del vínculo social (Hervieu-Léger, 2004, p. 64).

Ambas autoras comparten la misma preocupación: la incapacidad de la sociedad contemporánea por pasar la estafeta entre abuelos, padres e hijos. Esta serie de trabajos se suma a otras pesquisas elaboradas en diversas partes del orbe (Delestre, 2004; Elzo, 2004; Ababou, 2005; Nilan, 2006).

En las iglesias evangélicas, este axioma no es ajeno. Las formas en que las iglesias han desarrollado su trabajo con los potenciales conversos

han cambiado con el paso del tiempo. Si quieren perdurar, estas instituciones religiosas deben transmitir sus principios a las generaciones más jóvenes, pero también encontrar el medio eficaz.

En el caso particular de las generaciones de jóvenes evangélicos, ¿cómo responden al cambio generacional? ¿Cómo dar cuenta del cambio a partir de los estudios sociales y, en particular, de la antropología? Se han realizado investigaciones que buscan comprender la manera en que las generaciones más jóvenes dan cuenta de su religiosidad. Una veta importante de estos trabajos toma como herramienta diversas encuestas (Sota, 2010; De la Torre, et al., 2014). Como antropólogos apostamos por cambiar la pregunta. Es decir, no preguntar “en qué creen”, sino observar “cómo creen”. Las prácticas de religiosidad juvenil ayudan a comprender el cambio suscitado en el fenómeno generacional anclado a lo religioso. De esta manera, las investigaciones en la materia subrayan el tránsito de una religiosidad que incorpora elementos novedosos en comparación con pasadas generaciones.

Los jóvenes evangélicos viven hoy un contexto de pluralidad y de opciones que los hacen distintos de la generación que les antecede. Las propias condiciones sociales exigen a los individuos tomar posturas diversas para dar cuenta de su religiosidad. Así como muchos creyentes determinan arraigarse en valores permanentes y formas litúrgicas tradicionales, hay otros cuya marca distintiva del cambio generacional se puede rastrear en una manera diferente de expresar su experiencia religiosa.

Es aquí donde el tránsito de una generación a otra cobra relevancia. También desde donde se observa y se analiza la manera en que algunos jóvenes evangélicos construyen nuevas referencias con respecto a lo divino.

A partir de lo expuesto, cabe preguntarse sobre los cambios que han dado paso a la generación presente de los jóvenes evangélicos; es decir, dentro del cambio generacional es necesario conocer qué esquemas de religiosidad están modificándose y de ese modo observar cómo creen, qué elementos incorporan, qué condiciones juveniles les son útiles para su religiosidad, cómo son las formas de acercarse a lo religioso, entre otras preguntas.

LAS RUTAS DE LA RELIGIOSIDAD JUVENIL EVANGÉLICA.

Las rutas de la religiosidad juvenil son trayectos que representan el cambio en las formas de religiosidad de una generación a otra. Las formas de religiosidad de los jóvenes evangélicos permiten percibir los cambios generacionales existentes en esta religión. También la manera en que incorporan elementos culturales que parecían no tener cabida dada la clásica dicotomía sagrado-profano (Durkheim, 1982).

El estudio de los jóvenes evangélicos no había tenido lugar sino hasta la primera década del siglo XXI. Una gama de trabajos da cuenta de la relación existente entre la juventud y la religión. Estos van desde estudios con perspectivas históricas, pedagógicas, sociológicas, psicológicas y, desde luego, antropológicas.

En el caso particular de los jóvenes evangélicos en México, Garma (2007), y Corpus (2014), hablan de un proceso de desafiliación de estos con las instancias religiosas. Garma analiza la manera en que las iglesias enfrentan el problema generacional a partir de un dicho popular que es común entre los creyentes: “hijo de pastor, lo peor”. Este refrán apunta hacia una ruptura que puede derivar en la apostasía, en el rechazo completo de un creyente hacia la religión en la que ha socializado (Bowen, 1996). Esta postura de negación es un problema frecuente en las familias de los dirigentes religiosos que se enfrentan a normas contradictorias que afectan las unidades domésticas y que los miembros resienten. Esta situación afecta sobre todo a las segundas y terceras generaciones de pentecostales, en su mayoría jóvenes. Ello tiene lugar, dado que a diferencia de sus padres no experimentaron la ruptura simbólica que implica la conversión, por lo que su única referencia es la religión donde nacieron (Rambo, 1996). Algunas iglesias ya están abriendo más espacios para jóvenes para enfrentar este problema de salida de feligreses. El autor señala tres posibles vías para los creyentes de segunda y tercera generación: 1. Reafirmarse en la institución eclesial de origen, 2. Cambiar de iglesia, o cercana, 3. Rechazo total de cualquier aspecto vinculado a lo religioso.

Por su parte, Corpus (2014), señala tres argumentos que pueden explicar la desafiliación de los jóvenes de las iglesias evangélicas. La primera es que los jóvenes evangélicos se encuentran inmersos en un sistema de administración de lo religioso –las iglesias– para quienes las pastorales juveniles (congresos juveniles, campamentos, cultos especiales, etcétera) representan una manera de socialización del sujeto religioso transitorio al mundo adulto, y no como espacios donde se pondera la

religiosidad juvenil a partir de sus propias prácticas; es decir, los jóvenes deben ser preparados rumbo a una religiosidad adulta. Con ello se posibilita una reproducción eclesial y se impide la diferenciación generacional que posibilita la emergencia de una religiosidad juvenil de intereses propios. La segunda razón, es que “no resultaría extraño pensar que los jóvenes evangélicos ya no sienten la misma atracción por lo religioso como sus padres o abuelos. Es simple, ellos no decidieron su fe, no experimentaron un cambio radical de vida y no conocieron la ruptura simbólica que implica la conversión” (p. 38). Ello implica que los jóvenes deban buscar otras maneras de incorporar su religiosidad, una que no necesariamente se centre en la institución como reguladora de su religión, sino donde ponderen su experiencia particular. En tercer lugar, los jóvenes evangélicos han levantado la “huelga social”; es decir, han buscado sus propias maneras de acercarse al mundo no restringiendo su participación en él. Señala:

Los primeros conversos fueron construyendo una cultura evangélica situada alrededor del templo, el culto, la evangelización, la moral, etc., pero siempre lejos de aspectos socioculturales e identitarios que definían a la sociedad, marcando así una distinción clara frente a la otredad. Para la reciente generación de jóvenes hay atenuaciones importantes; es decir, se puede ser cristiano sin desvanecerse de la sociedad, se puede construir una cultura evangélica con formas sincréticas que permitan matizar las diferenciaciones sociales entre los evangélicos, como minoría religiosa, y la sociedad (Corpus, 2014, p. 39).

De esa manera han incorporado a su religiosidad estilos juveniles que les permiten identificarse con otros jóvenes quienes no comparten sus creencias.

Estas propuestas explican las transformaciones generacionales centradas en los jóvenes. Pues perciben un fenómeno en común: la salida de los jóvenes de los espacios eclesiales convencionales.

Para dar cuenta de este fenómeno se hace alusión a una serie de trabajos que corresponden a investigaciones. Cabe destacar que estas pesquisas se han desarrollado en dos regiones de México: el sureste y el centro del país.

Queremos llamar la atención hacia discusiones que empiezan a tomar camino en el ámbito mexicano con respecto a este tema. Reitero que el estudio de los jóvenes y la religión no habían sido indagados de manera constante. El trabajo que Luengo desarrolló no fue suficiente para marcar una agenda de investigación al respecto. En el caso particular de

los evangélicos, es debido a las reuniones de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), que en las mesas de trabajo se articula la discusión en torno a este fenómeno. Ahí, el tema cobró relevancia y amplió su universo de trabajos recientes, vale decir, realizados por jóvenes investigadores. Este marco de referencia es importante y ponderable, pues se trata de miradas que reflexionan sobre la religiosidad en la sociedad contemporánea en la experiencia misma.

Los estudios realizados en el sureste mexicano son en particular del estado de Chiapas. Ello no es gratuito, Chiapas tiene la mayor diversidad religiosa del país. Su pluralidad cultural también se expresa en las múltiples maneras de creer. Resalta el hecho de que se trata de tres lugares diferentes: Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas y El Corralito, localidad del municipio de Oxchuc. Los trabajos correspondientes al centro del país, tienen como contexto la Zona Metropolitana del Valle de México, en particular en la zona oriente del Estado de México, y el estado Puebla.

Los siguientes trabajos dan cuenta de una relación diferente de los jóvenes con lo sagrado, que marca una ruptura generacional con respecto a los modos de creer de sus padres y abuelos. Ello demuestra la flexibilidad de la religión, la apertura de algunas iglesias al cambio, y la capacidad de los creyentes para incorporar aspectos que parecían disimiles para otras generaciones.

DE LA IGLESIA A LA AGRUPACIÓN.

Para los evangélicos es sumo importante tener un espacio propicio para desarrollar su práctica cultiva. Estos lugares, ya sea un templo o un local adecuado, posibilitan congregarse como comunidad de creyentes, a la cual llaman iglesia. Nótese que a diferencia de los católicos la iglesia no es el templo, sino la asamblea de los creyentes. En este sentido, congregarse en un espacio es asimilarse como parte de una familia ritual –iglesia–, razón por la cual cada domingo llevan a cabo el “servicio religioso”.

A diferencia de las iglesias católicas, las evangélicas no tienen un santoral que marque las fiestas con las que desarrollan su calendario ritual; no obstante, los eventos más importantes se desarrollan en Semana Santa y Navidad. Otra de las actividades de mayor importancia es la llamada “Escuela Bíblica de Vacaciones” que tiene lugar entre julio y agosto. Asimismo, antes de la predicación dirigida por el pastor, la mayoría de los congregantes asisten a la “Escuela Dominical”, conocida por algunas

como “Escuela de Formación Cristiana”. En ella los miembros se dividen por grupos de edad y estudian algunos pasajes de la Biblia. Quien haya transitado por una iglesia evangélica sabrá que las formas de participación al interior se desarrollan en el marco de esta comunidad, llamada iglesia.

El cambio social está modificando las formas de participación generacional pues las iglesias desarrollan actividades que han dejado de ser atractivas para los jóvenes, quienes tienden a buscar religiosidades más laxas y menos institucionalizadas. Los modelos burocratizados de las instituciones evangélicas parecen no adecuarse a las expectativas juveniles, por lo cual buscan espacios idóneos para su religiosidad en pastorales dirigidas a este sector poblacional.

Esta problemática está en el centro de la discusión de la investigación *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto Juvenil”*, de Lucía Vázquez (2005).³ La autora se pregunta por qué los jóvenes provenientes de diversas iglesias evangélicas participan en un grupo de nombre Impacto Juvenil, asentado en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Destaca en este hecho que Impacto Juvenil no es legalmente una iglesia, sino una asociación civil que congrega a jóvenes para desarrollar actividades religiosas.

Utiliza las propuestas de “crisis de sentido” y “resocialización” de Berger y Luckman (1975), para estudiar cómo los jóvenes se adscriben a ciertas organizaciones que fungen como instancias de resocialización. Para Vázquez Mendoza, la resocialización tiene cabida en la medida que Impacto Juvenil realiza una serie de acciones particularizadas a sus intereses: campamentos, congresos, cenas, conciertos y predicaciones en plazas públicas, por mencionar algunos. Acciones ligadas a formas de socialización con pares generacionales, por lo que la autora señala:

Puedo sugerir, como en otro tipo de congregaciones religiosas, que los jóvenes asisten cuando así conviene a sus intereses. No veo que hay desinterés tácito, como frecuentemente señalan los líderes; al contrario, los jóvenes despliegan su mayor actividad en los encuentros masivos: campamentos y congresos, porque el encuentro y la socialización festiva y lúdica se acomodan más a sus inquietudes (Vázquez, 2005, p. 109).

El análisis de la antropóloga da cuenta de varios aspectos que comparte esta generación de jóvenes: hay un menor interés en el horizonte

³ Una síntesis de esta tesis fue publicada como artículo por la misma autora en 2007: Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación “Impacto Juvenil”. En: Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales (pp. 297-317). México: CIESAS, COLMICH.

escatológico, pero mayor en la resolución de problemas en el presente de su vida cotidiana; dentro de la ritualidad que lleva a cabo la agrupación se substituyen los signos religiosos por seculares; en contraposición a las formas estáticas y monótonas de las iglesias, el culto tiene un carácter lúdico; la manera en que se emite el mensaje religioso no se remite sólo al medio expositivo llamado predicación, sino que se realiza a través de diversas prácticas como la mímica y el teatro.

De esta manera los jóvenes asumen la diferencia con respecto a sus iglesias de procedencia, pero también con quienes no son cristianos. La salida de sus respectivas iglesias no es por dejar de creer, sino que buscan en la agrupación un espacio de socialización religiosa más adecuado a sus intereses y, a su interacción con sus pares generacionales.

DE LA PERTENENCIA A LA DIVERGENCIA.

Dentro del amplio abanico de iglesias evangélicas se encuentran las llamadas históricas que sitúan su existencia devenida de la Reforma luterana en el siglo XVI. En México tienen su presencia después de la segunda mitad del siglo XIX; una de ellas es la presbiteriana. El presbiterianismo ha sido objeto de diversos estudios históricos y antropológicos.

En el sureste mexicano, en particular en el estado de Chiapas, el presbiterianismo fue una de las primeras iglesias evangélicas en asentarse en las localidades indígenas. Su amplio trabajo evangelizador en lengua natal que cubrió el territorio chiapaneco posibilitó su presencia en esta parte del territorio. Las primeras generaciones de presbiterianos en la región conocida como los Altos de Chiapas, encontraron en esta práctica un nuevo marco de religiosidad que construyó su identidad.

La iglesia presbiteriana es vetusta, su liturgia es conservadora y los espacios de dirección están administrados por grupos colegiados, en su mayoría por adultos. El paso del tiempo y las generaciones también tiene sus consecuencias para una forma de religiosidad que se enfrentó a los procesos sociales que complejizaron la sociedad indígena de las localidades.

En este contexto se sitúa la investigación *Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los Mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El*

Corralito, Oxchuc, de Ariel Corpus (2008).⁴ En una sociedad donde el paso a la adultez tenía lugar a muy temprana edad, factores como la escuela, la migración, el trabajo, las formas de convivencia lúdicas incidieron en creación de un espacio rumbo a la adultez, lo que propició que los propios jóvenes de la iglesia buscaran un espacio de socialización propio.

Estas formas de reconocimiento entre los pares jóvenes son resultado de los cambios experimentados en las sociedades indígenas que no son espacios cerrados a la interacción con el resto de la sociedad.

El autor señala que es a raíz de la formación de un grupo religioso llamado Esfuerzo Cristiano, los jóvenes tseltales empiezan a distanciarse de los adultos, al desarrollar novedosas formas cultivas y prácticas que los distinguen de sus antecesores. A ellas las denomina prácticas divergentes. Estas prácticas parecer muy simples, pero para el mundo indígena caracterizado por lo convencional representan un desafío generacional.

En primer lugar, la juventud replantea el papel de las mujeres. Mientras que en la iglesia presbiteriana las mujeres no tienen participación en espacios de decisión, en el grupo juvenil estas se vuelven protagonistas. Ello cobra relevancia cuando se trata de una localidad indígena donde el rol atribuido a ellas se sitúa en el ámbito de lo doméstico. No es así necesariamente para la generación de jóvenes, cuyas mujeres tienen más grados de escolaridad con respecto a sus madres y abuelas.

En segundo lugar, los jóvenes emplean el español como forma comunicativa con lo sagrado, pese a que su lengua materna y la de uso cotidiano es el tseltal. Este elemento no se puede entender si no se menciona que el tseltal fue importante para el trabajo pionero de los presbiterianos. Pese a ello, este cambio de paradigma también es resultado de la necesidad de los jóvenes quienes interaccionan en otros espacios donde se usa el español.

En tercer lugar, los jóvenes incursionan en varios géneros musicales que hacen frente a los himnos tradicionales evangélicos. De ese modo el mercado de la alabanza empieza por prefigurarse en el medio rural. Razón por la cual los jóvenes implementan nuevos instrumentos o bien incursionan en diversos géneros dentro de sus actividades religiosas.

⁴ Una síntesis de esta tesis fue publicada como artículo por el mismo autor en 2011: Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas. En: Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional (pp. 165-190). México: COLEF, COLMICH, UANL.

En cuarto lugar, los jóvenes ponderan el liderazgo juvenil como una forma de participación. Por mucho tiempo la administración de lo sagrado estuvo en posesión de los adultos, no obstante, los jóvenes toman la batuta de su propia experiencia y se preocupan por sus pares al incentivar actividades afines que los hagan mantener estas experiencias. A partir de ese liderazgo, donde también participan las mujeres, llevan a cabo convenciones, campamentos, retiros, visitas, etcétera, actividades que, si bien tienen como epicentro la experiencia religiosa, no dejan de ser espacios para la socialización e interacción juvenil.

Estas formas divergentes en que se legitimó lo religioso trajeron consecuencias para los jóvenes de El Corralito, por lo que algunos fueron cesados de su participación religiosa en la iglesia presbiteriana. El aporte de Corpus revela cómo en el centro de disputa los símbolos religiosos también se presentan generacionalmente.

DE LO SACRO A LO MUNDANO.

Un aspecto importante de la religiosidad juvenil evangélica se observa en el traslado de acciones que van de lo “sagrado” a lo “mundano”. Con estas categorías se hace alusión a que las actividades religiosas que determinaban las ritualidades evangélicas tenían su epicentro en los templos y se desarrollaban bajo una normatividad regulada por la administración eclesial y bajo un lenguaje y signos meramente religiosos.

No obstante, un aspecto generacional que subyace en los jóvenes es que vinculan su religiosidad a espacios que superan los muros simbólicos de la institución, además que integran e incorporan a su religiosidad elementos performativos que los ligan a las culturas juveniles.

Ejemplo de ello es la investigación *Entre lo sacro y lo mundano. Música, creencias y vivencias de jóvenes indígenas cristianos en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, de Alán Llanos (2014). A partir de la trilogía música–juventud–etnicidad, Llanos explica la transformación de la religiosidad en el mundo contemporáneo y la manera en que los jóvenes adecúan sus prácticas como agentes estratégicos del creer, y no como meros receptores de este.

Su lugar de estudio, San Cristóbal de Las Casas, es un escenario propicio para analizar la diversidad religiosa. La complejidad de su sociedad atravesada por el factor étnico, la conflictividad social devenida desde el movimiento zapatista de 1994, los asentamientos humanos

producto de las expulsiones y la migración de las zonas rurales a la periferia de la ciudad y la pluralidad religiosa en un municipio con poco menos de 200 mil habitantes, entre otros factores, son el atractivo para cualquier estudio antropológico.

Frente a un imaginario romántico que sitúa al indígena en el campo y en la nostalgia de la madre tierra, Llanos pondera la agencia juvenil para observar el modo en que convierten el escenario sancristobalense en parte de sus experiencias. Ahí nacieron, crecieron y se adscribieron al cristianismo evangélico del que ahora son parte y donde sitúan sus vivencias y el significado de muchos de sus actos.

Para estos jóvenes evangélicos nacidos en San Cristóbal, la música se vuelve un elemento de incorporación a la sociedad que los había excluido por cuanto son jóvenes, indígenas y evangélicos, una triple vulnerabilidad en un contexto donde la exclusión y el racismo aún forman parte de lo cotidiano.

En su estudio de caso se acerca a la agrupación *Slem k'ok Band* conformado por jóvenes indígenas de diversas iglesias de la zona norte de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. A diferencia de los primeros conversos, ellos nacieron en la ciudad y no tienen intención de regresar a las comunidades de origen. Viven en el conflicto de una juventud atravesada por la nostalgia de sus padres y las expectativas de ellos.

Llanos muestra los escenarios donde *Slem k'ok Band* se desenvuelve en el circuito musical de San Cristóbal y la manera en que estos jóvenes se agrupan con un objetivo en común: la profesión de su fe religiosa. La idea de formar una banda surgió de la necesidad de transmitir a las generaciones jóvenes un mensaje mediante la música, “usándola como vehículo de propagación de buenas nuevas y al mismo tiempo retomar las experiencias de vida juvenil de su entorno para convertirlas en canciones” (Llanos, 2014, p. 184).

Si bien los jóvenes que integran esta banda son parte de alguna congregación evangélica, desarrollan muchas de sus actividades hacia el exterior, referencia que objetiva el tránsito de los espacios “sagrados” a los “mundanos”, aunque para los jóvenes parece importar. Cita Llanos:

(...) los integrantes que han desfilado por la banda hacen lo posible por dar a conocer su música, no importando que sean espacios seculares o *mundanos*, lo cual no les causa problema, saben que la firmeza de su creencia se basa en el mensaje impreso en sus letras, no en el lugar donde se toca (Llanos, 2014, p. 191).

Este hecho, criticado por algunos de sus correligionarios, les ha valido su presencia en un campo artístico más amplio, participando en importantes concursos y destacando como buenos músicos y compositores. Su talento es amplio que consideran sus logros no sólo por la preparación, sino por haber recibido el don de la música del Espíritu Santo.

De ese modo, los jóvenes de *Slem k'ok Band* reconfiguran su juventud a partir de sus experiencias en la música. Convergen en el etnorock para dar cuenta de su manera de creer y situarse en un escenario adverso, pues las historias de vida presentadas cuentan sobre los conflictos con sus pares y la sociedad en general. Para Llanos, esta agrupación es representativa de los cambios en la religiosidad contemporánea. Los jóvenes se apropian del espacio, reivindican su trasfondo étnico y promueven su creencia religiosa.

DE LA REINA-VALERA A LA INDUSTRIA CULTURAL.

El cristianismo es una de las tres religiones del libro: la Biblia. Para los evangélicos se trata de la palabra de Dios, su fundamento en cuanto a fe y praxis. Una de las primeras acciones de los evangélicos en su incursión en México a finales del siglo XX, fue la difusión de las Escrituras. A estos personajes se les llamó colportores, cuya influencia fue importante para la difusión de las ideas evangélicas. Los pentecostales encontraron en la revisitada traducción de Casiodoro de Reina de 1909 y 1960 el fundamento de su doctrina. Mejor conocida como Reina-Valera, esta Biblia se volvió en ícono de la religiosidad evangélica.

El paso del tiempo no garantiza la durabilidad del libro, pues los evangélicos han incursionado en las llamadas industrias culturales (García Canclini, 1997) al adquirir otro tipo de bienes simbólicos de identificación con sus correligionarios. En el caso particular de los jóvenes, el trabajo *¡No estamos locos! Sólo amamos a Jesucristo. Un acercamiento antropológico sobre juventud e industrias culturales en los cristianos pentecostales*, de Blanca Leiva (2013), remite a este cambio generacional.

Leiva se centra en el estudio de los jóvenes pertenecientes a dos iglesias pentecostales en Nezahualcóyotl, Estado de México. Se adentró al culto pentecostal para conocer de cerca la religiosidad de la comunidad y la manera en que los jóvenes incorporan elementos para la misma.

Leiva se pregunta si acaso la industria cultural, en particular la musical, es una manera de contrarrestar el vacío musical de los creyentes

jóvenes. Por ello, destaca la incursión de la música cristiana en el ámbito comercial con bandas como Rojo, Rescate, Zona 7, La Tribu de Benjamín y solistas como Alex Campos y Edgar Lira, entre otros. Para ella, este mercado existe dado la demanda en la generación juvenil que busca tener sus propios referentes del rock, en particular.

A pesar de que la música ocupa la mayor cantidad de bienes en cuanto a la industria cultural entre los evangélicos se refiere, Leiva destaca otro tipo de artículos, como son: revistas, lugares recreativos, pornografía cristiana, cine, videojuegos y redes sociales. Para ella, las industrias culturales genera referentes e identificaciones entre los jóvenes. Por ello la Biblia no es el único medio de identificación de la otredad evangélica, también puede observarse en quien usa una camisa con algún mensaje religioso, o participa en redes sociales cristianas. Las industrias culturales han encontrado en las iglesias y las generaciones jóvenes un mercado propicio para su desarrollo y ampliación de ofertas de consumo.

Pese a lo maquiavélico que pueda escucharse la incorporación de las industrias culturales a la religión, la primera abre las posibilidades para que los jóvenes sean “pescadores de otros mares donde la figura de Cristo no era tan relevante” (Leiva, 2013, p. 81). Se trata de vivir en una sociedad donde la nueva generación de creyentes no puede estar aislada de los canales de interacción con otros jóvenes, por lo que el mercado ha sabido adaptarse a las necesidades e intereses particulares de todo grupo social.

DE MINISTROS DE ALABANZA A MÚSICOS.

Se ha señalado que al interior de las iglesias evangélicas surge un fenómeno donde los jóvenes buscan espacios más flexibles para su religiosidad, mientras que en otros casos tiene lugar la desafiliación religiosa. No obstante, qué pasa con aquellos que deciden quedarse y seguir los marcos normativos del creer en la iglesia donde nacieron. Esta problemática se indaga en el trabajo *La incorporación religiosa de jóvenes a través de la alabanza en una iglesia evangélica de la Ciudad de Puebla*, de Daniel Ramos (2015).

Su estudio se centra en los jóvenes que han nacido y crecido en la misma iglesia, por lo tanto, no experimentaron un proceso de conversión. Al decidir quedarse en la iglesia deben encontrar reconocimiento y evidenciar su relación con lo divino. En este contexto la música posibilita su inclusión a la comunidad religiosa. Razón por la cual estos jóvenes desean ser parte del grupo de alabanza.

Es al interior de este grupo donde deben mostrar una conducta de acuerdo con la ideología del grupo, e interiorizar los esquemas ideales del creyente: la rectitud y el buen testimonio. Ramos señala que la incursión de los jóvenes al grupo de alabanza es una manera en que esta generación tiene cabida en la estructura eclesial, ya no como proceso de conversión, sino de integración. Para que esto tenga lugar, se requieren de rituales de incorporación. Para Ramos, la alabanza es un ritual, pues opera en el plano simbólico (Ramos, 2015).

El autor indica que ocupar un puesto dentro del grupo de alabanza les brinda a estos jóvenes un estatus que difícilmente alcanzarían si no participaran activamente en algún ministerio de la congregación. Pero también deben asumir una serie de responsabilidades, mostrar un comportamiento adecuado dentro y fuera del templo, así como participar activamente en las actividades de la congregación.

Ramos señala algunos aspectos, como vestir correctamente: para los hombres, ropa formal y, en algunos casos, traje y corbata; para las mujeres, vestidos bajo la rodilla y blusas que no sean escotadas. Tienen que asistir a los cultos y ocupar las primeras filas, al llegar al templo deben realizar una oración en el altar. Aspecto no menos importante es que deben ayunar al menos una vez a la semana y mantenerse en constante oración para buscar la dirección de lo alto.

Estos aspectos hablan de una religiosidad juvenil que se apega a la norma eclesial; no obstante, Ramos encuentra que es precisamente en el grupo de alabanza donde los jóvenes encuentran una forma de participación, e incorporación, más atractiva, pues señala:

La alabanza no es solamente atractiva para los no conversos, también para los hijos de evangélicos representa una oportunidad para tener estatus y reconocimiento, al mismo tiempo que se realizan en la parte musical. Podemos mencionar que si hay algo atractivo en la religión evangélica para los jóvenes es la música, ahí es donde se manifiesta la cultura juvenil reflejada en sus poses, ropa, accesorios, actitudes (Ramos, 2015, p. 124-125).

Reiteramos, en las iglesias evangélicas la música tiene mucha importancia, propicia el clímax adecuado dentro del ritual, razón por la cual para los jóvenes que se incorporan a la iglesia es el modo idóneo de participar en sus comunidades de fe.

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LA RELIGIOSIDAD JUVENIL.

El breve panorama que acabamos de presentar nos invita a reflexionar sobre una serie de convergencias y divergencias que presenta la generación de jóvenes evangélicos. Si bien se hace referencia a una minoría religiosa no hay que olvidar que esta se encuentra representada por diversas iglesias que tienen sus formas de organización interna y manifestaciones de religiosidad, no obstante, con vínculos cercanos en cuanto a su creencia en Cristo como referente de su fe y modelo de práctica social.

A partir de los ejemplos expuestos se puede indicar que un aspecto que comparte esta generación de jóvenes es la búsqueda de nuevos elementos para hacer de su religiosidad una más flexible, adecuada, atractiva y con espacios de participación propicia donde pueden interactuar y estrechar su vínculo generacional, independientemente si esta búsqueda está contra la instancia eclesial o incorporada a ella.

Estos elementos atraviesan desde la creación de pastorales y reuniones de interacción propicias y especializadas en los jóvenes, hasta la incorporación de las industrias culturales como referentes de identificación y la música como formas de participación y expresión de su religiosidad al interior y exterior de sus iglesias.

En las dos primeras investigaciones, los espacios de participación juvenil como Impacto Juvenil y el Esfuerzo Cristiano se convierten en lugares idóneos a la gestación de una forma de creer diferente al resto de la comunidad eclesial. El primero como un espacio más dúctil para los jóvenes que escapan de una religiosidad rutinaria; el segundo, uno donde se surgen divergencias como consecuencia de los cambios sociales y en respuesta a una vetusta iglesia de más de medio siglo de asentamiento en la localidad indígena.

También se han generado intersticios de la religiosidad juvenil en otros ámbitos que no son particulares de la religiosidad evangélica. Se observa un tránsito de una cultura religiosa situada en derredor del templo como *axis fide* rumbo a otros, por así llamarlos, periféricos. Llanos pondera esta observación, pues la banda de etnorock *tsotsil* tiene presentaciones musicales en espacios seculares, donde además de demostrar su talento en la instrumentación, también emiten mensajes religiosos. Vázquez señala que los jóvenes desarrollan actividades de proselitismo de modo usual, mediante mímica o teatro, en parques y jardines al exterior del templo.

La música es un aspecto central en las prácticas juveniles. Ya no se trata sólo de himnos clásicos o de estribillos evangélicos, sino de la incorporación de nuevos ritmos o el gusto por ellos. La música es transversal en la religiosidad juvenil. De muchas maneras el cambio generacional se observa en la afinidad por el gusto de algún estilo, en el consumo o la creación de este.

En el estudio de Llanos, Leiva y Ramos se observa con claridad la manera en que la música juega un papel importante en las convicciones religiosas de los jóvenes. En los jóvenes indígenas de San Cristóbal como creadores y partes de un movimiento con presentaciones fuera de los templos; en los jóvenes de Puebla, como un mecanismo de incorporación a la comunidad eclesial, obteniendo así una razón de seguir en una institución que necesita renovar su base eclesial; y en el caso de los jóvenes pentecostales del Estado de México, en su gusto por artistas cristianos de novedad, referentes de que se puede participar de un amplio mercado: el de la alabanza. En menor medida, los jóvenes tseltales de El Corralito también han incorporado estilos a su manera de creer, ellos como principales creadores.

Pese a estos puntos de acercamiento en la pluralidad juvenil de las minorías religiosas, también hay divergencias presentes dado el abanico de expresiones de ser joven en México.

Mientras los jóvenes indígenas de El Corralito y de San Cristóbal de Las Casas buscan propiciar así cambios en los modos convencionales del creer indígena, en Puebla suben escalafones en la medida que obtienen estatus al pertenecer al grupo de alabanza. No menos importante es que mientras *Slem k'ok Band* incursiona en el ska, en el Estado de México escuchan a Rojo, Rescate y Zona 7, entre otros, bandas de rock cristiano para masas. O si bien, mientras en la zona del centro del país y la capital chiapaneca acceden a la industria cultural y a la sociedad de consumo, en los Altos de Chiapas los insumos culturales llegan vía la radiodifusora de la cabecera municipal. De igual modo, mientras estos jóvenes tseltales cantan en español como una manera de incorporar el lenguaje a su religiosidad, en San Cristóbal de Las Casas, *Slem k'ok Band* reivindica el tsotsil como lengua oficial de la banda.

Estos aspectos no deben ser ajenos en el abordaje de la religiosidad juvenil, en los encuentros y desencuentros que unen a una generación, pero que también matizan sus particularidades. La diferencia es básica, en un país con tantas expresiones sociales las manifestaciones

juveniles también se presentan entre los miembros más jóvenes de las iglesias evangélicas.

CONSIDERACIONES FINALES.

Para concluir el presente capítulo queremos llamar la atención hacia tres aspectos de interés: la susceptibilidad de las iglesias evangélicas al cambio generacional, el papel de los jóvenes evangélicos como agentes estratégicos de las transformaciones generacionales y los jóvenes como individuos que creen y tienen una orientación hacia el ámbito de lo espiritual y eclesial.

En efecto, resulta muy común pensar que las iglesias son instituciones que permanecen monolíticas al devenir del tiempo. Evidentemente, una institución como la Iglesia católica cuya estructura es jerárquica y milenaria, es menos proclive al cambio que una empresa comercial (Douglas, 1996). Como organización eclesial debe buscar un equilibrio entre las necesidades de su feligresía, su orientación salvífica, una compleja hierocracia y las condiciones terrenales que enfrenta (Marzal, 2002).

A diferencia de la Iglesia católica, las iglesias evangélicas necesitan cambiar obligadamente para mantenerse como una oferta religiosa disponible y adecuada a las generaciones actuales. La unidad básica de las agrupaciones es todavía la congregación local. Su tamaño en cuanto al número de fieles y la necesidad de mantener una membresía constante hace que sean más propensas a transformar algunos aspectos en su interior para mostrarse abiertas al exterior (Garma, 2004).

La gran diversidad de ofertas religiosas sitúa a estas minorías en un campo de competencia por ofrecer los bienes simbólicos de salvación. Ya no se enfrenta solamente a Iglesia católica, sino a una amplia gama de religiones asentadas en el país, y de religiosidades que se practican en la sociedad. La gran diversidad del llamado “mercado religioso” implica una situación novedosa para las instituciones eclesiales que no deben alentar la pasividad o el conformismo para acrecentar o incluso simplemente mantener a una feligresía (Parker, 1993).

Los jóvenes ocupan un lugar importante en las transformaciones que se producen en estas minorías religiosas. Es necesario ponderar su participación ya que son actores prioritarios para el cambio. La razón es que son individuos con agencia, con la que generan estrategias de

negociación con las instituciones del creer donde han sido socializados. Sin su participación las organizaciones podrán disminuir o incluso llegar a desaparecer con el tiempo (cabe señalar que en el sector evangélico sí hay congregaciones que cierran).

De ahí la importancia de la juventud en las iglesias evangélicas; los primeros como grupo poblacional cuya interacción supera los límites institucionales y se desenvuelven con practicidad en espacios múltiples; las segundas, como instituciones que necesitan renovar sus cuadros a efecto de permanecer en el tiempo.

Es por ello, que en este trabajo se demuestra que no todas las iglesias son estructuras sempiternas. Por fuera parecieran que no están adecuándose a las transformaciones sociales, por dentro están modificando aspectos importantes en la manera de creer. En mayor medida, los cambios más visibles se observan en la liturgia, en los espacios de participación, en la incorporación de elementos culturales y, desde luego, en la música.

En estos últimos aspectos los jóvenes tienen un papel importante, pues funcionan como un intermediario entre la oferta cultural que viene de afuera, la significan según sus creencias y la incorporan al interior de sus comunidades de fe.

Son los jóvenes quienes lidian entre la tradición y la innovación; se encuentran en medio de los adultos que buscan mantener el quehacer eclesial como a ellos les enseñaron y los elementos del exterior que a ellos les parecen atractivos. La adecuada renovación eclesial, el éxito en su promoción y la permanencia ante el cambio, depende si hacen caso a las demandas juveniles. No todas lo hacen; quienes sí, deben negociar con sus jóvenes formas propicias de transmisión religiosa.

Estas transformaciones se pueden analizar de una mejor manera bajo una mirada antropológica. A diferencia de los métodos cuantitativos más generales, la interacción directa con los individuos permite al etnógrafo comprender formas específicas de conducta y representaciones sociales que utilizan los sujetos sociales para modificar su entorno. Al tratarse de congregaciones a pequeña escala, la etnografía es el método adecuado para indagar cómo se producen y qué consecuencias tienen los cambios a raíz del relevo generacional.

Estudios como el presente capítulo e investigaciones como las señaladas en el mismo, ilustran el problema religión-juventud. No se

puede obviar que los jóvenes, como sujetos sociales, también tienen creencias.

Según el Censo de Población y Vivienda 2012, el porcentaje de la población en México “Sin religión” es de 4.68%. Por su parte, los jóvenes entre 12 y 29 años que indicaron no tener religión corresponde al 6.4%, arriba del promedio nacional para la misma población “Sin religión”. No obstante, si se compara con la población joven, este porcentaje disminuye.

Los jóvenes en México representan el 26% de la población total. De este total, 1,915,231 indicó no tener religión, lo que representa al 6.4% de este grupo poblacional. Se trata entonces de una población que a nivel nacional es menos creyente, pero como grupo poblacional indica tener alguna religión.

Hay que recordar que las cifras sólo son indicativas, para abundar más en ello hacen falta trabajos como los que aquí se presentaron. Los jóvenes son sujetos que pueden ser críticos con respecto a las iglesias de procedencia, pueden dejar de asistir a sus respectivos templos y dejar de congregarse por algún tiempo prolongado, pero no por ello, dejan de creer.

Como actual generación de jóvenes creen de modo diferente, promueven el cambio en algunos aspectos de su religiosidad, negocian con las instancias del creer y con las generaciones que les anteceden para hacer de su religión una más atractiva, adecuada a sus intereses, experiencias y expectativas.

BIBLIOGRAFÍA.

- Ababou, M. (2005). The impact of age, generation and sex. Variables on religious and practices in Morocco. *Social Compass*, 52(1), 31-44.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1975). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Beyer, P. y Beaman, L. (edited) (2007). *Religion, globalization and culture*. Netherlands: Brill Editors.

- Bonfil, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
- Bourdieu, P. (1990). La juventud no es más que una palabra. En: *Sociología y cultura* (pp. 163-173). México: Grijalbo, CONACULTA.
- Bowen, K. (1996). *Evangelism and apostasy, the evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*. Canada: McGill–Queen's University Press.
- Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: a global comparative perspective. In: *Religion, globalization and culture* (pp. 101-120). Netherlands: Brill Editors.
- Cavalli, A. (2004). Generations and value orientation. *Social Compass*, 51(2), 155-168.
- Corpus, A. (2014). ¿Cómo nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México. *Cultura y religión*, 8(1), 30-46.
- Corpus, A. (2011). Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas. En: *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 165-190). México: COLEF, COLMICH, UANL.
- Corpus, A. (2008). Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. *Los Mensajeros de Cristo en la iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc*. Tesis de maestría en antropología social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, R. et al. (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: UAA, CIESAS, COLJAL.
- Delestre, A. (2004). El nuevo repliegue de lo religioso entre los estudiantes. En: *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada* (pp. 223-233). México: Fondo de Cultura Económica.
- Douglas, M. (1996). *Cómo piensan las instituciones*. España: Alianza.

- Duarte, K. (2000). ¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente. *Última Década*, 13, 59-77.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Akal.
- Elzo, J. (2004). La religión de los jóvenes en España. En: *En: La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada* (pp. 224-257). México: Fondo de Cultura Económica.
- García, N. (1997). *Cultura y comunicación en la Ciudad de México*. México: Grijalbo.
- Garma, C. (2007). Hijo de pastor lo peor. Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México. En: *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 277-296). México: CIESAS, COLMICH.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: Plaza y Valdés, UAM-I.
- Garma, C. (2000). Del himnario a la industria de la alabanza, un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Ciencias Sociales y Religión*, 2(2), 63-85.
- Hernández, A. (2011). Jóvenes, música y religión en Tijuana. En: *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 29-61). México: COLEF, COLMICH, UANL.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. México: Herder.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Helénico.
- Leiva, B. (2013). *¡No estamos locos! Sólo amamos a Jesucristo. Un acercamiento antropológico sobre juventud e industrias culturales en los cristianos pentecostales*. Tesis de licenciatura en antropología social. México: UAM-I.
- Llanos, A. (2014). *Entre lo sacro y lo mundano. Música, creencias y vivencias de jóvenes indígenas cristianos en San Cristóbal de Las Casas*. Tesis de maestría en antropología social. México: CIESAS.

- Luengo, E. (1993). *La religión y los jóvenes de México: el desgaste de una relación*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mannheim, K. (1993). *From Karl Mannheim*. Kurt H. Wolff (editor). USA: Transaction Publishers.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. España: Pontificia Universidad Católica del Perú, Editorial Trotta.
- Mead, M. (2002). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. España: Gedisa.
- Méndez, R. (2011). *Dios te ha confirmado como amigo. Narratividad y religiosidad identitaria juvenil en las redes sociales Hi5 y Facebook*. En: *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 141-163). México: COLEF, COLMICH, UANL.
- Mircea, E. (1974). *Tratado de historia de las religiones. Tomo I*. España: Ediciones Cristiandad.
- Nilan, P. (2006). *The reflexive youth culture of devout Muslim youth in Indonesia*. In: *Global youth? Hybrid identities, plural worlds* (pp. 91-110). USA & Canada: Routledge.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pink, D. & Collins-Mayo, S. (2010). *Religion and youth*. England & USA: Ashgate.
- Rambo, L. (1996). *Psicosociología de la conversión religiosa: convencimiento o seducción*. España: Herder.
- Ramos, D. (2015). *La incorporación religiosa de jóvenes a través de la alabanza en una iglesia evangélica de la Ciudad de Puebla. Tesis de maestría en antropología*. México: UNAM.
- Sociedad Bíblica de México (ed.) (1983). *La Biblia. Versión Popular*. México: Sociedad Bíblica de México.
- Sota, E. (2010). *Religión “por la libre”. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. México: Universidad Iberoamericana.

- Suárez, M. y Suárez, M. (1995). Migration, generational discontinuities and the making of latino identities. In: *Ethnic identity: creation, conflict and accommodation* (pp. 150-175). USA: Altamira Press.
- Valenzuela, J. M. (2009). *El futuro ya se fue. Socioantropología de los jóvenes en la modernidad*. México: COLEF, Juan Pablos.
- Vázquez, L. (2007). Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación "Impacto Juvenil". En: *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 297-317). México: CIESAS, COLMICH.
- Vázquez, L. (2005). *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa "Impacto Juvenil"*. Tesis de maestría en antropología social. México: CIESAS.
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 2

Urbanización y marginalidad en la diversificación religiosa en Villa Playas del Rosario, Tabasco

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo¹
Julio Othocani González Leal²

INTRODUCCIÓN.

Latinoamérica concentró en las urbes al 41% de la población en 1950. Para 2018, esa cifra ascendió al 81%. En el caso de México, la cifra es similar para el mismo año, porque el 80.1% (104.8 millones) de su población vive en las metrópolis, mientras que el 19.9% (26 millones) radica en zonas rurales (Naciones Unidas, 2018).

Entre las particularidades que tiene el incremento poblacional en las ciudades latinoamericanas como en el territorio nacional es que el desarrollo urbano se ha hecho de forma irregular, sin planeación, generando en las periferias de las urbes colonias sin servicios básicos como son agua potable, alcantarillado, alumbrado público, pavimentación, recolección de basura, seguridad pública, clínicas, escuelas, parques y jardines, convirtiendo a estos asentamientos en espacios marginales, donde “viven” millones de personas (Lezama, 2002; Adler, 2016). Este contexto de urbanización desmedida e improvisada en áreas de pobreza, de segregación, de miseria, ha sido aprovechado por asociaciones religiosas no católicas, para engrosar sus filas de creyentes (Lalive, 1968; Bastian, 1997).³

De manera particular, en la ciudad de Villahermosa, municipio de Centro, Tabasco, se viene desarrollando desde finales del siglo XX y principios del XXI, una Zona Metropolitana con colonias de alta vulnerabilidad social, lo que hace más propenso a estos espacios, para que se asienten iglesias protestantes, cristianas, bautistas, pentecostales, evangélicas y bíblicas no evangélicas. Un buen ejemplo de este tipo de

¹ Profesor Investigador de Carrea Titular B Tiempo Completo, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México. Posdoctor en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Posdoctor en estudios sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de las identidades sociales, del fenómeno médico y religioso. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7349-1221>

² Estudiante de la Maestría en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado en Sociología, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Ponente en diversos congresos nacionales. Ganador del Concurso Estatal de Ensayo Político 2017, Tabasco. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0806-9278>

³ De acuerdo con Lalive (1968), el incremento de las iglesias protestantes y evangélicas en Latinoamérica, “se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición” (p. 47). En el caso de Chile, “el pentecostalismo ha nacido en los suburbios de las grandes ciudades (Valparaíso, Santiago, Concepción)” (p. 69).

asentamientos es Villa Playas del Rosario, construida en el año 2000, en conformidad con los proyectos de descentralización de cuerpos urbanos de la capital tabasqueña. El hecho social para elegir a esta colonia como nuestro espacio de estudio, se debe a tres razones. La primera, es que Villa Playas del Rosario se caracteriza por la prominente heterogeneidad religiosa que presenta, respecto a la ciudad de Villahermosa y al municipio de Centro. La segunda, es que tan sólo en dos décadas esta localidad se ha convertido en el prototipo de la metrópoli latinoamericana y mexicana, misma que se caracteriza por sus altos índices de pobreza, vulnerabilidad, marginación y desigualdad social. La tercera, es que la localidad es un espacio que guarda memorias relacionadas con cada uno de los momentos históricos de la vida social, cultural, económica y política del Edén Mexicano. Por ello, esta pesquisa tiene como objetivo describir y analizar cómo el crecimiento urbano desordenado y la marginalidad que se vive en el municipio de Centro, Tabasco, han sido un factor preponderante para la proliferación y diversificación de iglesias cristianas no católicas en la localidad de Villa Playas del Rosario.

EL CONTEXTO RELIGIOSO EN LATINOAMÉRICA, MÉXICO Y TABASCO.

Como lo han demostrado numerosos especialistas Latinoamérica dejó de ser católica en un sentido monopólico, dando paso a un pluralismo cultural y religioso creciente (Parker, 1993; Bastian, 1997, 2007; Masferrer, 2000; Odgers, 2011; Ameigéiras, 2012, 2014; Blancarte, 2018).

Al respecto, el sociólogo chileno Cristian Parker (2005), menciona que: “estamos en presencia del pluralismo en el campo religioso latinoamericano. América Latina ya no es católica en el sentido tradicional del término. Han crecido las otras religiones –entre ellas el protestantismo pentecostal– y también es notable la presencia de no creyentes y de “católicos a mi manera” (p. 35).

No obstante, a partir del inicio del nuevo milenio, las iglesias cristianas han visto amenazada su tradicional hegemonía sobre el campo de las creencias, por discursos y prácticas, que las iglesias cristianas califican como neopaganismo, con ello se ha abierto un nuevo debate sobre el declive de la iglesia católica en América Latina (Parker, 2008).

En efecto, el ateísmo sufre una crisis mucho más grave que la que afecta a cualquiera de todas las religiones en el mundo actual. Ello no significa que no existan y se reproduzcan fenómenos asociados al rechazo de las creencias religiosas, pero tales posturas ya no se

encuentran indisolublemente ligadas a ideologías sistemáticas. Precisamente, aquellas ideologías en las cuales el ateísmo se basaba están en descredito y/o bancarrota: el cientificismo materialista-positivista y la versión dogmática y mecanicista del marxismo – leninismo (Parker, 2008, pp. 342-343).

En 2006, Parker realizó una investigación sobre las creencias que tienen los estudiantes de las 25 universidades más prestigiadas de Chile, sus resultados arrojaron que las cinco cosas en que más creen los estudiantes chilenos son: Jesucristo, Dios, en Otra Vida, el Espíritu Santo y la Biblia. Sobre esto, señala que: “Lo asombroso es que se trata de las elites más educadas, y por tanto aquellas que los supuestos clásicos de la Ilustración considerarían se encuentran más próximas a la ciencia y más alejadas de las *supersticiones*. Como podemos apreciar, no es así” (Parker, 2008, p. 345).

Por su parte, el sociólogo español José María Mardones (2005), apunta los estudios del fenómeno religiosos, hacia lo que él denomina, una reconfiguración de lo sagrado, vinculado al mundo económico neoliberal en donde predomina lo económico sobre lo político y sobre cualquier otra institución social. Al igual que Parker, Mardones, también sitúa la transformación del campo religioso en la transición del siglo XX al XXI, cuando alude que: “Una de las aportaciones de la religión, especialmente tras ver el proceso histórico de la modernidad, es la reconfiguración de la subjetividad. Ninguno de los grandes cortes de la modernidad parece haberse dado sin un trabajo religioso previo de profundización. Parece necesario, al menos casi hasta nuestro presente, que la religión libere el imaginario y las ligaduras afectivas interiores para que se den otros pasos en el mundo o las esferas mundanas” (p. 105).

Mardones también hace un recorrido por Latinoamérica, en donde analiza las peculiaridades del fenómeno pentecostal o neopentecostalismo, los movimientos New Age, la santería y la sacralización de las mercancías. Para nuestro estudio basta con exponer las posturas que Mardones toma respecto al neopentecostalismo y la sacralización de las mercancías. El sociólogo español plantea que el discurso de la Teología de la Prosperidad que atraviesa por el evangelio neopentecostal, se inserta en el mundo de la globalización que se rige bajo un sistema capitalista neoliberal, donde la exclusión social es atenuante. En ese sentido, el discurso de la Teología de la Prosperidad permite la inserción social de los creyentes en dicho contexto, al reforzar la personalidad individual y moldear el actuar de los creyentes en una realidad socioeconómica cambiante. Bajo este argumento Mardones indica que: “El neopentecostalismo estaría ayudando a crear la “nueva cultura” que, al menos en Latinoamérica y presumiblemente en África, aportaría una transición no traumática desde la premodernidad

originaria de mucha gente a la era posindustrial (...) Este cristianismo de los pobres y no blancos, que moviliza la ayuda comunitaria y un espíritu de automotivación para salir de la miseria, hace de este movimiento una esperanza de futuro de muchos excluidos” (2005, pp. 104-105).

Desde este punto de vista, la llamada revolución expresiva a la que hace alusión Mardones del pentecostalismo y neopentecostalismo, con su énfasis sobre la subjetividad emocional del individuo, su autoestima, confianza a la hora del riesgo, una actitud religiosa más de elección y relación horizontal está ahondando en una teoría de la individualización de la religión y de la elaboración de la subjetividad, a partir de la modernidad y su carácter puramente económico al mencionar que: “Cabría hacer también una breve consideración acerca del *continuum* [...] entre la Teología de la Prosperidad que señala una “destradicionalización” respecto a la búsqueda de éxito dentro de la mentalidad cristiana y la ya completa automatización de la sacralización del dinero, como símbolo de autorrealización personal y hasta como estado de cosas o universo ordenado” (2005, p. 109).

Por su parte, el sociólogo suizo Jean Pierre Bastián (2007), centra sus estudios en los mecanismos que han posicionado a nuevos cultos en la esfera pública, reivindicando de esta manera una laicidad que garantiza su reconocimiento público y no la mera gestión de la pluralidad.

Siendo que la pluralización religiosa conlleva la fragmentación de los actores y debería conducir a la privatización, en América Latina produce más bien una incursión decidida de lo religioso dentro de la esfera pública, cuyo rasgo más notable es la confesionalización de la política a través de la integración de decenas de pequeños partidos políticos evangélicos en todos los países de la región desde los años 1980 (Bastian, 2007, p. 169).

Para Bastián, la esfera política en Latinoamérica ha jugado en ambos bandos, algunos han apostado al continuum de la hegemonía católica, y otros más han visto en las nuevas doctrinas, espacios en donde reclutar votos o que legitimen sus gobiernos, pese a que casi todas las constituciones de los países de la región se reconocen como Estados laicos.

En cuanto al culto católico y su relación con el Estado, Bastián (2007), señala que países como Argentina, Perú o Costa Rica, han aceptado acuerdos que garantizan un culto católico personal y la capacidad jurídica de carácter público, así como convenios privilegiados con la iglesia en términos de subsidios y de enseñanza.

Así también, indica que las relaciones que guarda el Estado con las iglesias evangélicas y pentecostales derivan de las posturas anticomunistas que dichos cultos profesan, los cuales han apoyado diversos regímenes militares en la región, acerca de ello, puntualiza que: “El que las Iglesias evangélicas y pentecostales adoptaran un anticomunismo primario de apoyo a los regímenes militares de los años sesenta y setenta. Se trató por lo demás de un movimiento recíproco, que suscitó el interés de aquellos políticos que requerían renovar o simplemente crear su base electoral. Ello condujo a la cooptación de los evangélicos y los pentecostales por parte de los regímenes militares, tal como ocurrió con Pinochet en Chile, con los generales brasileños, con Bánzer en Bolivia, con Ríos Montt en Guatemala y con los sandinistas en Nicaragua” (Bastian, 2007, p. 177).

Estos postulados se nutren con la tesis de la connotada socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2005), quien afirma que estamos viviendo, desde hace cinco décadas, una fragmentación de lo religioso, la cual se constata por la decadencia de las religiones históricas y una propagación de diversas expresiones religiosas.

La religión existe, la hemos visto manifestarse, es una proposición tan infructuosa como la que afirmaba hace veinte o treinta años (de maneras diversas, de las que sin duda ninguna tenía esta forma caricaturesca): la religión es una nebulosa ideológica, la prueba es que no deja de disolverse en nuestro mundo racionalizado (Hervieu-Léger, 2005, p. 43).

Desde tal punto de vista, sería limitado de nuestra parte afirmar que Latinoamérica ha dejado de ser católica por completo, pero tampoco podemos decir que siga teniendo mucha incidencia y trascendencia ideológica en la población.

Una muestra sobre la transformación del campo religioso en Latinoamérica son los resultados del informe *Religión en América Latina; Cambio generalizado en una región históricamente católica* del Pew Research Center (2014), donde se alude que en la década de 1960 el 90% de la población en Latinoamérica se adscribía como católica, mientras que en la actualidad sólo el 69% de los adultos se identifica como tal en la región. De hecho, del año 2000 al 2014, se observa un crecimiento exponencial de protestantes que fueron católicos en países como Colombia (74%), Paraguay (68%), Perú (66%), Ecuador (62%), Bolivia (60%), Venezuela (56%), Argentina (55%), Brasil (54%), Nicaragua (50%), República Dominicana (48%), y por supuesto, México (44%).

En cuanto a México, podemos decir que la pluralidad religiosa es plausible, porque esta ha sido documentada por múltiples investigaciones sociales, así como por los censos oficiales que se han realizado desde 1895. En los más recientes padrones observamos un mosaico de religiones que profesa la población. Estos datos cuantitativos nos permiten distinguir los cambios de adscripción religiosa, pero sobre todo cómo han cambiado las preferencias religiosas de la población en contextos históricos específicos. En aquel primer ejercicio de 1895, la población que tuvo una religión distinta a la católica representó a menos de uno por ciento y se identificó con once categorías. En la actualidad, quienes profesan una religión distinta a la católica o no tienen adscripción religiosa, representan casi al quince por ciento de la población total y para su clasificación son necesarias más de 250 categorías (INEGI, 2005, 2011).

Al analizar los datos que nos proporciona el INEGI (2005, 2011), podemos decir que, la pérdida de feligreses que experimenta la iglesia católica es un fenómeno que ha existido desde finales del siglo XIX, pero desde la década de 1970 se viene agudizando hasta el día de hoy, tal y como se muestra a continuación: en 1895 la feligresía católica fue de 99.1%, en 1940 el número de católicos fue de 96.6%, en 1970 el porcentaje de católicos permaneció casi estático al representar un 96.2%. Esta transformación sucedió a la par de un incremento demográfico en el país. A partir de esta década el cambio religioso comenzó a ser más evidente por dos razones. La primera, porque en esta década el Gobierno Federal invirtió recursos económicos para la urbanización de las ciudades más importantes de cada entidad. La segunda, es que durante esta década la política económica en el país fue sometida al mercado mundial. Ambos sucesos favorecieron la concentración de la población en áreas urbanas (Sobrino, 2012). Estos factores incidieron en el descenso de la feligresía católica, ya que para 1990 representaron al 89.7%, para el 2000 el 88.0% y para el 2010 la población total de católicos fue de 82.8%.

Se puede decir que la disidencia de la Iglesia católica, apostólica romana en el caso mexicano, más que a un ateísmo declarado, se debe a la conversión de sus feligreses a una doctrina cristiana o al desacuerdo de la población respecto a la institución, como se deduce de los resultados censales (INEGI 2005, 2011). La pérdida de creyentes católicos engrosó primordialmente las filas de feligreses en las iglesias pentecostales y bautistas. Muestra de ello se observa en el censo de 1940, donde el número de personas adscritas a una doctrina distinta a la católica representaron al 1.1% de la población total. Para el padrón de 1970, el porcentaje de creyentes no católicos creció un punto, quedando en 2.1%. No obstante, para el año 2000 aumentó el número de creyentes en las doctrinas no

católicas, puesto que representaron estadísticamente al 7.6%, pero esta cifra pasó en 2010 a un 10.5% de la población total en México.

En cuanto a la población sin religión, observamos que en el año de 1895 el porcentaje fue de tan sólo un 0.5 de la población, para el año 1940 el porcentaje creció a 2.3, pero para la década de 1970 algunos se adhirieron a las filas de iglesias cristianas, como lo demuestra la caída del porcentaje de población sin religión a un 1.6. Sin embargo, en el año 2000 incrementó el número de población sin religión al pasar a 3.5%. Para 2010 este porcentaje incrementó al 4.6% de la población total en el país (INEGI, 2005, 2011).

Con base en el INEGI (2011), las religiones que más crecieron durante la década de 1991-2000 y 2001-2010 en México, son las protestantes históricas o reformadas, pentecostales, evangélicas, cristianas y las bíblicas no evangélicas, como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), así como el número de personas que se adscriben bajo la categoría de sin religión. Otro dato importante es la presencia de diversas doctrinas de origen oriental, islámica, raíces étnicas y espiritualista.

De acuerdo con el INEGI (2011), actualmente se pueden distinguir ocho regiones diferenciadas religiosamente en México, siendo estas las siguientes:

1. Región Noroeste. Conformada por Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora. Estas entidades en promedio tienen un 82% de feligreses católicos, 8.3% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 7.1% de personas sin adscripción religiosa.
2. Región Noreste. Conformada por Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas. Estas entidades en promedio cuentan con un 81.3% de creyentes católicos, 10.7% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 5.7% de personas sin adscripción religiosa.
3. Región Oeste. Conformada por Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit. Estas entidades en promedio tienen un 92% de devotos católicos, 4% de protestantes evangélicos, 1.5% de bíblicos no evangélicos, y 2.5% de personas sin adscripción religiosa.
4. Región Este. Conformada por Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz. Estas entidades en promedio cuentan con un 88.2% de feligreses católicos, 6.5% de protestantes

- evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 3% de personas sin adscripción religiosa.
5. Región Centronorte. Conformada por Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. Estas entidades en promedio tienen un 93.8% de creyentes católicos, 3.6% de protestantes evangélicos, 1% de bíblicos no evangélicos, y 1.6% de personas sin adscripción religiosa.
 6. Región Centrosur. Conformada por Ciudad de México, Estado de México y Morelos. Estas entidades en promedio cuentan con un 85.7% de devotos católicos, 7.3% de protestantes evangélicos, 2% de bíblicos no evangélicos, y 5% de personas sin adscripción religiosa.
 7. Región Suroeste. Conformada por Chiapas, Guerrero y Oaxaca. Estas entidades en promedio tienen un 76.6% de feligreses católicos, 12.6% de protestantes evangélicos, 4.3% de bíblicos no evangélicos, y 6.3% de personas sin adscripción religiosa.
 8. Región Sureste. Conformada por Campeche, Quintana Roo, Yucatán y Tabasco. Estas entidades en promedio cuentan con un 69.7% de creyentes católicos, 15.5% de protestantes evangélicos, 4.8% de bíblicos no evangélicos, y 10% de personas sin adscripción religiosa.

Como se puede apreciar en la región Oeste y Centronorte se concentran los estados con mayor catolicismo romano, en contraste con la región Suroeste y Sureste, donde el escenario religioso es mucho más diverso que en el resto del país, porque en esta zona se encuentran las entidades con mayor concentración de población indígena y con menor catolicismo como son Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo, las cuales se distinguen por ser territorios de expansión de iglesias protestantes, evangélicas y doctrinas bíblicas no evangélicas (Gutiérrez, 2018).

La región Sureste no sólo se distingue de las otras siete regiones por agrupar los estados con mayor población de creyentes adscritos a una iglesia no católica (20.3%) y de población sin afiliación religiosa (10%), sino porque en el Sureste el cambio religioso está estrechamente ligado al desarrollo urbano y a la marginalidad social de la que han sido objeto históricamente (INEGI, 2005, 2010, 2011).

Acorde con los estudios del INEGI (2005, 2010, 2011) el desborde de las iglesias evangélicas, protestantes y bíblicas no evangélicas en los

estados del Sureste se gestó entre 1970 y el año 2000, época que coincide con el despegue urbano de la región.

Respecto a la tesis que plateamos sobre el cambio religioso en los estados del sureste que se asocia a la urbanización y a la marginalidad social, esta puede enriquecerse al señalar que los perfiles demográficos de la población adscrita a una doctrina religiosa en los estados de Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán, se caracteriza por exhibir los índices más bajos de escolaridad, ingresos, salud y seguridad (INEGI, 2000, 2010, 2011).

Por ejemplo, en el estado de Campeche, 48 de cada 100 católicos se encuentran económicamente inactivos, 53 de cada 100 habitantes adscritos a una iglesia protestante o pentecostal no perciben ingresos, 54 de cada 100 creyentes adscritos a la iglesia Adventista del Séptimo Día no tienen empleo, 52 de cada 100 Testigos de Jehová no trabajan, en cambio, sólo 40 de cada 100 individuos sin adscripción religiosa no tienen empleo (INEGI, 2010, 2011).

En cuanto a Quintana Roo, 40 de cada 100 católicos no tienen empleo, 46 de cada 100 protestantes o pentecostales no perciben ingresos, 47 de cada 100 creyentes adscritos a una iglesia Adventista del Séptimo Día no trabajan, 45 de cada 100 Testigos de Jehová se encuentran económicamente inactivos, por el contrario, sólo 41 de cada 100 personas sin religión no tienen empleo (INEGI, 2010, 2011).

En el caso de Tabasco, 51 de cada 100 feligreses católicos se encuentran económicamente inactivos, 66 de cada 100 creyentes afiliados a una iglesia protestante o pentecostal no trabajan, 57 de cada 100 adventistas no tiene empleo, 54 de cada 100 personas afiliadas a los Testigos de Jehová no perciben ingresos, sólo 41 de cada 100 habitantes sin adscripción religiosa se encuentran desempleados (INEGI, 2010, 2011).

En el estado de Yucatán, 47 de cada 100 católicos no perciben ingresos económicos, 50 de cada 100 protestantes o pentecostales no trabajan, 51 de cada 100 adventistas no tienen empleo, 48 de cada 100 Testigos de Jehová no laboran y sólo 37 de cada 100 individuos sin religión se encuentran económicamente inactivos (INEGI, 2010, 2011).

Estos indicadores resultan importantes, porque es evidente que en México el cambio religioso está estrechamente ligado a la marginación social, porque las entidades federativas más afectadas por problemas de carácter económico, educativo, salud y seguridad, son también las entidades

que presentan un mayor índice de población afiliada a doctrinas no católicas, mientras que los estados con menos desigualdades sociales son los territorios con menor concentración de población adscrita a una iglesia distinta a la católica.

De lo anterior, se puede deducir que, de la región Sureste, Tabasco es la entidad que guarda mayor concomitancia entre cambio religioso y problemas sociodemográficos, dado que los resultados censales señalan que esta es la segunda entidad federativa con mayor pluralidad religiosa en el país y la tercera con los índices más altos de vulnerabilidad social a nivel nacional (INEGI, 2010, 2011).⁴

Se puede decir que a partir de la urbanización acelerada del territorio tabasqueño, específicamente de la ciudad de Villahermosa, ubicada en el municipio de Centro, aunado a la alta marginalidad que en las últimas dos décadas ha alcanzado, han hecho de la entidad, un espacio con condiciones favorables para el florecimiento de diversos credos y prácticas religiosas (Gutiérrez, 2020).

Esto se constata a través de los resultados del INEGI (2011), donde se alude que la población en Tabasco profesa una amplia gama de doctrinas religiosas. De acuerdo con dicho informe, el porcentaje de población mayor de 5 años que se registró como católico fue de 64.5%, el 4.7% se asumió como protestante, el 6.3% dijo pertenecer a una iglesia pentecostal, el 7.4% a una iglesia cristiana o evangélica, el 5.6% a una iglesia bíblica no evangélica, mientras que el 9.5% señaló no profesar ninguna religión.

Respecto a la diversificación de cultos y la disidencia de feligreses católicos en Tabasco esta se aprecia mejor a partir de la década de 1970. Sin embargo, cabe señalar que la diversidad religiosa es un fenómeno que ha acompañado el devenir histórico de la entidad, puesto que, desde finales del siglo XIX, ya existían iglesias dedicadas a cultos protestantes, muchas de ellas permanecen y se han extendido hasta nuestros días. Por ello, podemos decir que la Iglesia católica en Tabasco se ha caracterizado por la poca efectividad e influencia, inclusive durante la colonización, cuando comenzó a evangelizar a la población tabasqueña (Martínez, 2006).

Este fenómeno social se observa en los padrones del INEGI (2005, 2010), donde se da cuenta de la facilidad con la que los feligreses católicos han rotó con sus lealtades religiosas más profundas en Tabasco. Por ejemplo, en 1895 el porcentaje de población afiliada a la iglesia católica fue

⁴ La vulnerabilidad social es “entendida como las condiciones de individuos, hogares o colectivos que limitan su capacidad de evitar un serio daño para ellos en una situación de riesgo” (Ruiz, 2012, p. 71).

de 98.5%, en 1940 el porcentaje se redujo considerablemente a un 88.3%, para 1970 los católicos representaron el 87.2%, para el año 2000 (después de la urbanización y la explosión demográfica del territorio tabasqueño), el porcentaje cayó drásticamente al 70.4%, en 2010 la desafiliación de feligreses católicos fue más discreta y representó al 64.5% de la población total.

Por su parte, la historia del protestantismo en Tabasco se divide en dos períodos. El primero, de 1895 a 1940, donde las iglesias sobrevivieron a los embates de la Guerra Cristera y al anticlericalismo de Tomás Garrido Canabal. El segundo, de 1941 a 2010, donde se observa el despliegue de las iglesias protestantes, pentecostales, cristianas, evangélicas o bíblicas no evangélicas, época que corresponde al desarrollo urbano del llamado Edén Mexicano.⁵

De acuerdo con los censos oficiales, en 1895 el porcentaje de población adscrita a una iglesia distinta a la católica fue de 1.0%, en 1940 el porcentaje se elevó al 3.6%, como anticipamos, a partir de esta década, el porcentaje de población con creencias distintas a la católica creció de forma exponencial, al grado que en 1970 se triplicó el número de feligreses no católicos al 9.1%, para el año 2000 el porcentaje se duplicó alcanzando un 18.2%, para el 2010 los creyentes no católicos representaron al 24.4% de la población total en la entidad (INEGI, 2005, 2011).

El comportamiento histórico de la población sin religión en Tabasco durante el segundo período es el siguiente: 1940 (8.1%), 1960 (1.1%), 1970 (3.7%), 1980 (7.1%), 1990 (9.8%), 2000 (10.1%), 2010 (9.1%) (INEGI, 2005, 2011).

El alto índice de personas sin afiliación religiosa en el año de 1940, fue el resultado de la llamada *revolución cultural* ejecutada por Tomás Garrido Canabal entre 1924 y 1935.⁶ Con base en Moreno (2011), esta revolución cultural fue implementada por un grupo de jóvenes tabasqueños denominados camisas rojas, quienes “orquestaban los actos de desacralización y reprimían las oposiciones que surgían en torno a ellas” (p. 57).

⁵ Con base en Ángel Alejandro Gutiérrez (2019), “Edén Mexicano hace referencia a un área cultural específica que se divide en cinco regiones (Centro, Chontalpa, Pantanos, Ríos y Sierra), donde se entreteje el medioambiente, el propio lecto, el imaginario social, la gastronomía, la indumentaria, la forma de pensar, pero sobre todo la forma de vivir.”

⁶ “La *revolución cultural* del México posrevolucionario buscaba erradicar (entre otros puntos) las tradiciones religiosas. Si bien desde la Ilustración (en especial entre Voltaire y sus seguidores), las religiones se percibían como una serie de creencias absurdas, cuando no supercherías, cuyo fin era manipular la conciencia de los hombres y alejarlos del triunfo de la razón, pero (de acuerdo con las doctrinas positivistas) tendía a desaparecer mientras era sustituida por la ciencia y el raciocinio” (Moreno, 2011, p. 41).

La caída del garridismo y la desarticulación de los bloques anticlericales trajo consigo en la década de 1950, la llegada de políticas conciliatorias entre el Estado y las iglesias, situación que se vio reflejada en la población durante el censo de 1970, porque el porcentaje de personas sin afiliación religiosa pasó de 8.1% a tan sólo 3.7%, como si de un hecho repetitivo se tratará, el porcentaje de sujetos sin religión volvió a incrementar en el año 2000 al 10.1%, como consecuencia de los procesos de movilidad espacial y social que experimentó la población durante la urbanización del territorio tabasqueño. Sin embargo, para el 2010 el porcentaje perdió un punto porcentual, quedando en 9.1%, tal disminución es resultado de la marginalidad social que se agudizó en la entidad a principios del siglo XX y que aún no ha tocado fondo (INEGI, 2000, 2005, 2010).

Un caso particular del campo confesional tabasqueño, es el que se desprende de la Zona Metropolitana Villa Playas del Rosario, construida en el año 2000, en los alrededores de la Villa Playas del Rosario, municipio de Centro, en conformidad con los proyectos de descentralización de cuerpos urbanos de la ciudad de Villahermosa (SOTOP, 1994, 2007, 2009).

El hecho social de que dicha metrópoli resulte peculiar, se debe a tres razones. La primera, es que la Zona Metropolitana de Villa Playas del Rosario se caracteriza por la prominente heterogeneidad religiosa que presenta, respecto a la ciudad de Villahermosa y al municipio de Centro. La segunda, es que tan sólo en dos décadas esta localidad se ha convertido en el prototipo de metrópoli latinoamericana, misma que se caracteriza por una alta marginación social. La tercera, es que la localidad es un espacio que guarda memorias relacionadas con cada uno de los momentos históricos de la vida social, cultural, económica y política del Edén Mexicano.

En los resultados del censo por localidades (INEGI, 2010), se observa que el porcentaje de población católica como el de no creyentes en la Zona Metropolitana, fueron más elevados que los porcentajes del municipio de Centro y los de la ciudad de Villahermosa. Por ejemplo, la población mayor de 5 años adscrita a la iglesia católica en la Zona Metropolitana fue de 69% y en Centro de 68%. El porcentaje de población adscrita a una iglesia protestante, evangélica o bíblica diferente de evangélica en la Zona Metropolitana fue de 21%, menor que el de Centro (23.3%) y similar al de Villahermosa (21.7%). En la Zona Metropolitana el porcentaje de población que señaló no tener afiliación religiosa fue de 10%, en el Centro se redujo a 8.9% y en Villahermosa sólo representó el 7.2% de la población total.

En ese sentido, el supuesto de que la Zona Metropolitana Villa Playas del Rosario se asemeja a otras urbes latinoamericanas y mexicanas, se debe a que estas se caracterizan por presentar niveles de marginalidad más altos respecto a la ciudad que procede. Por ejemplo, de cada 100 individuos que viven en condiciones de pobreza en el municipio de Centro, 5 habitan en la Zona Metropolitana y únicamente 2 en la ciudad Villahermosa (CONEVAL, 2010; INEGI, 2010).

Cabe señalar que en una década el número de habitantes de Villa Playas del Rosario se triplicó y al igual que en la ciudad de Villahermosa, la explosión demográfica obedeció a un intenso proceso migratorio. Con base en el INEGI (2000, 2010) en el año 2000 el número de personas en Playas del Rosario fue de 8,478 habitantes, en cambio, para el 2010 la cifra aumentó a 21,893 individuos, incremento que no corresponde a la tasa de crecimiento natural de una población urbana en el país.

Otro dato que sobresale es el bajo promedio de escolaridad que tienen los habitantes de la Zona Metropolitana Villa Playas del Rosario, el cual es de apenas 7 años, 8 años menos que el promedio general del municipio de Centro (15 años), 3 años menos que el de los católicos, adventistas y Testigos de Jehová (10 años) y 2 años menos que el promedio de los creyentes evangélicos y cristianos (9 años). Mientras que el problema educativo se agudiza en el sector más joven, porque en la Zona Metropolitana el 73% de los adolescentes entre 15 y 20 años no asisten a la escuela (INEGI, 2000, 2010).

Asimismo, cabe subrayar que en la Zona Metropolitana los servicios de salud son muy escasos y deficientes, porque el 29.1% de la población no tiene acceso a estos. En cambio, del 70.7% que sí tiene acceso a los servicios de salud, el 41.3% está afiliado al Seguro Popular (INEGI, 2010).

Después de exponer el contexto social y religioso en Latinoamérica, México y Tabasco, de manera particular el de la Zona Metropolitana Villa Playas del Rosario, pasemos a describir y analizar cómo se ha desarrollado la diversidad religiosa en Villa Playas del Rosario, municipio de Centro, Tabasco. Esto con la finalidad de dar cuenta del contexto social respecto a las tendencias del cambio religioso en la entidad.

PANORAMA RELIGIOSO EN VILLA PLAYAS DEL ROSARIO.

Resulta apropiado aclarar que dibujar la diversificación de cultos religiosos en Villa Playas del Rosario, dentro de su generalidad y en la particularidad

que se le atribuye a su territorio, resultaría inocuo, para tratar de entender y de explicar las proporciones del fenómeno, si antes no se contextualiza la religiosidad en la Villa desde sus inicios y las premisas de su tiempo, porque como lo alude Hernández y Rivera (2009), “la recomposición del campo social religioso muestra cómo el cristianismo no católico se ha extendido con procesos distintos al catolicismo y, a su vez, cómo la pluralidad comenzó a ser un signo distintivo de la realidad mexicana contemporánea” (p. 7).

Con base en los relatos de Agustina León (2018), y Francisco De la Cruz (2018), Villa Playas del Rosario se fundó en 1840 con el nombre de Playas de Paso Ancho.⁷ Este nombre se lo pusieron los habitantes en referencia a los aluviones de arena que se formaban en los bordes del río Pichualco, mismo que recorre las orillas de la Villa. Una época en la que sus pobladores se dedicaban principalmente a la pesca de especies nativas, las cuales se podían encontrar en el afluente, en los popales, acahuales y en las lagunas, así como en la actividad campesina de autoconsumo.

Esta información puede constatarse si se considera que “desde mediados del siglo XIX se fue estableciendo el perfil de la propiedad territorial que imponía la legislación del derecho romano introducido por los españoles, en un proceso que desintegró las posesiones y las formas tradicionales de trabajo de los indios, de tal forma que ya para entonces sus tierras fueron expropiadas mediante diferentes estrategias como los repartimientos y la formación de nuevos centros de poblamiento” (Martínez, 2006, p. 115). Entre estos puede inscribirse a la Villa.

Por su parte, el sacerdote Heriberto Olivares (2014), en su obra *El brujo de Playas*, refiere que, hasta la primera década del siglo XX, las creencias de los locales se sustentaron en la existencia de seres míticos como: duendes, espectros y monstruos marinos, así como en el poder curativo de algunas plantas y su consecuente uso en la brujería. Un imaginario que se construyó a partir de un entorno selvático y eminentemente acuático. Al respecto menciona: “Los pescadores saben y los campesinos también que el duende camina en el monte y que puede aparecer en cualquier momento y que pierde a los hombres ya que cuando se acuerdan están detrás de una ceiba o cuando los pescadores van en la madrugada en sus cayucos sobre el río o la laguna los puede llevar por rumbos desconocidos y perderles por horas o hasta por días; los campos, los ríos, las lagunas y los pantanos están llenos de historias de desaparecidos; casi nadie hay de entre los hijos de esta

⁷ Una de las siete Villas adscritas a la jurisdicción del municipio de Centro, Tabasco. Localizada a 19.5 kilómetros al sur de Villahermosa. El acceso a esta localidad y su articulación con algunas comunidades periféricas, se realiza a través de la carretera 195 que parte de Villahermosa al municipio de Teapa (SOTOP, 2009).

tierra, que no haya experimentado algún susto con la historia del duende, que perdió a alguno o que escondió el camino o la ruta del río” (pp. 13-14).

Durante este período se sustentaron pensamientos mágicos sobre entidades sobrenaturales que hoy en día persisten entre sus habitantes. Muestra de ello, es la creencia en duendes y espectros que aún se narra en forma de leyendas o anécdotas. El callejón ubicado en la esquina de las calles Francisco I. Madero y General Ignacio Gutiérrez es conocido popularmente como “El duende”. A este espacio lo han dotado de cierto misticismo, porque ancianos, adultos y vecinos, aceptan como hechos verídicos los relatos que giran en torno al llamado *Brujo de Playas*, a quien se refieren como “el finado Rogelio León”, y de quien aseguran tenía su domicilio al inicio de dicho callejón (León, 2018; De la Cruz, 2018; Balcázar, 2019).

Según el sacerdote Ernesto Pérez (2018), después de que la Villa se fundó, pasaron 73 años para que la iglesia católica romana se asentara en la localidad. Este hecho sucedió el 2 de febrero de 1913 a cargo del obispo Perfecta Amezcuita. En esa época la Villa se caracterizó por un relativo aislamiento, porque el sistema fluvial fue su único medio de comunicación con las localidades circunvecinas.

Con base en los datos de la diócesis de Tabasco, así como en los estudios de Martínez (2006), y Pacheco (2011), se puede sostener que la Iglesia católica surgió tardíamente en la Villa. En primer lugar, porque hasta 1884 la diócesis de Tabasco adquirió su autonomía eclesiástica. En segundo lugar, porque desde el último cuarto del siglo XIX el catolicísimo ya disputaba el mercado religioso en contra de masones y presbiterianos, ambos con tendencias liberales y con fuerte influencia entre grupos de políticos, comerciantes, profesionistas y librepensadores, que lucharon para contrarrestar el poder económico de los españoles.

Cuando esto ocurrió, la cosmovisión de los pobladores de la Villa se sincretizó con las prácticas y creencias de la Iglesia católica, apostólica romana, aunque estas últimas terminaron por imponerse sobre las primeras, lo que fue posible gracias al clima de inestabilidad sociopolítico que se vivió en Tabasco, como consecuencia del período posrevolucionario. Muestra del sincretismo que se desarrolló en la localidad se aprecia en el relato de Heriberto Olivares.

Lo sagrado y lo mágico se encontraron en mi vida siempre. La tradición católica me conectó con las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos; y la magia me brindó poder, un poder que nació de la credulidad y del temor de un pueblo que creía en la existencia

maniquea del bien y el mal en continúa competencia; al que tuve que complacer siempre, es por eso que siendo un hombre religioso me llaman también El Brujo, porque tengo el don de la percepción de los problemas de mis clientes y el don de la sugestión, que se forma de la trama y el engaño para urdir una telaraña en donde caerán sólo los ingenuos y los supersticiosos; por eso me aplicaron mis amigos y conocidos, el mote de brujo. El misterio que guardan ciertos trucos, por simples que parezcan, hacen creer a los más ignorantes que el actor de estos tiene parte en el manejo de lo sobrenatural (Olivares, 2014, p. 9).

De igual forma, la hibridación cultural⁸ quedó plasmada cuando los locales adaptaron el nombre de su comunidad al catolicismo, pasando de Playas de Paso Ancho a Playas del Rosario, pues como señala Agustina León (2018): “cuando la virgen del Rosario arribó a la localidad montada en un cayuco por el ancho río Pichualco, el entonces caserío comenzó a llamarse Playas del Rosario, por las playas que se forman en las lagunas de la zona y por la devoción que se le juró a la santa patrona”.

La llegada de la virgen del Rosario en cayuco pasó a constituir un rasgo de identidad local, que se fortaleció por el medio ambiente y las actividades productivas de sus habitantes. Con este suceso se modificaron las prácticas de cohesión social a partir de la organización de la fiesta patronal de la virgen del Rosario, conmemoración que se realiza anualmente en la Villa el 7 de octubre. Al respecto, Heriberto Olivares dice lo siguiente:

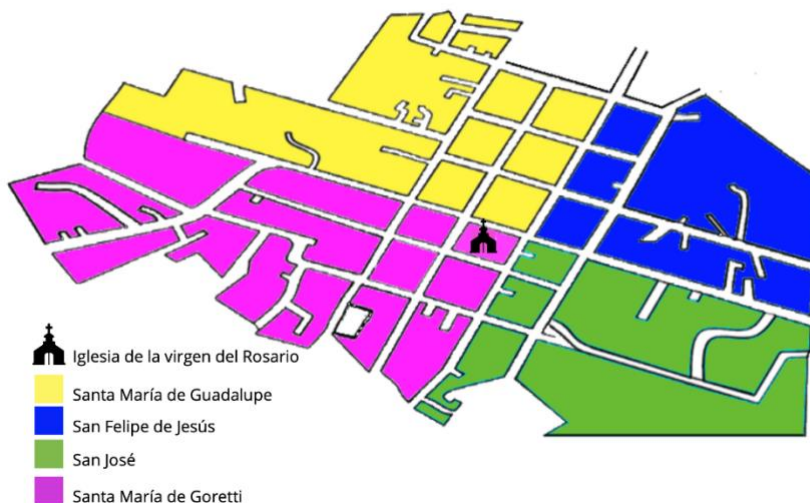
Playas del Rosario, mi lugar, era un caserío antes de ser organizado como pueblo, se llamaba Paso Ancho, pero en una visita que hizo el obispo Perfecto Amézquita, en el siglo pasado, designó dónde se habría de construir el templo en el centro de lo que hoy es una populosa villa y trajo consigo a Nuestra Señora del Rosario, y desde entonces comenzó a llamarse Playas del Rosario, por las playas de la laguna y por la patrona que celebramos con júbilo el primer domingo de octubre de cada año, en donde el baile y las libaciones ocupan un lugar preponderante en esta comunidad. Las fiestas de mi pueblo siempre han sido oportunidades encantadoras para el encuentro con él, y también son la esperanza de un día formidable en el calendario anual de nuestra existencia (Olivares, 2014, pp. 6-9).

La localidad empezó a organizarse en cuatro barrios: Santa María de Guadalupe, San José, San Felipe de Jesús y Santa María de Goretti. Sobre esto, Agustina León (2018), alude que “cuando la Villa se organizaba por barrios, las familias celebraban con rezos la fiesta de su santo o virgen”. Actualmente la mayoría de los habitantes desconocen la existencia de los

⁸ Por hibridación cultural comprendemos a “los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García, 1990, p. 3).

barrios. Estos son conocidos por ancianos católicos y autoridades eclesiales, quienes tratan de difundir la noción a través de diferentes actividades parroquiales (Ver Plano 1).⁹

Plano 1. Barrios de Villa Playas del Rosario, Tabasco



Fuente: Trabajo de campo, 2018.

Resulta preponderante destacar que se interrumpió el desarrollo de la Iglesia católica a seis años de su llegada a la Villa, porque de 1919 a 1933 se suscitó el período garridista, que de acuerdo con Torres (2011a) marcó el fin de la revolución armada que disputaron el Partido Liberal Constitucionalista y el Partido Radical Tabasqueño, pasando a la revolución cultural, donde “se aplicarían reformas radicales que le imprimirían al nuevo régimen emanado de la Revolución un carácter de radicalismo a través de su política anticlerical” (p. 43). De acuerdo con Martínez (2006), “el radicalismo anticlerical se fundamentó tanto en el de los primeros revolucionarios como en las posibilidades otorgadas por el artículo 130 constitucional, que dio a los estados la posibilidad de que sus legislaturas tuvieran autonomía para regular el ejercicio del culto religioso” (p. 175).

La Villa no escapó de este régimen antirreligioso, porque a partir de que Tomás Garrido Canabal “fue gobernador interino, el 13 de diciembre

⁹ La traza urbana de Villa Playas del Rosario tiene la forma de una retícula. Esta se divide de Norte a Sur por la Av. Fráncico I. Madero y de Este a Oeste por la Av. General Plutarco Elías Calles. El barrio Santa María de Guadalupe corresponde a la parte noroeste, el barrio San José a la parte noreste, el barrio San Felipe de Jesús a la parte suroeste y el barrio Santa María de Goretti a la parte sureste. Estos barrios tienen como punto medio a la parroquia de la Virgen del Rosario.

de 1919, tomó una de las medidas más radicales sobre reglamentación de los cultos al limitar el número de sacerdotes a uno por cada 30,000 habitantes. En 1925, Garrido limitó a seis el número de sacerdotes que podían officiar los servicios religiosos y dio todo el apoyo a la creación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana. En 1929, la legislatura local dispuso que sólo se autorizaría un ministro de culto católico por cada 100,000 habitantes” (Martínez, 2006, p. 175).

Durante ese año, Tomás Garrido Canabal difundió “la idea de que las fiestas religiosas fuesen cambiadas por ferias destinadas a mostrar los productos de los diferentes lugares del estado. Trataba de suplantarse las festividades religiosas por las civiles” (Martínez, 2006, p. 215).

Esta política antirreligiosa prosiguió para 1929, con el gobernador Ausencio Conrado Cruz, quien “decretó que las rancherías, villas y pueblos que detentaran nombres religiosos debían cambiarlos por nombres de héroes nacionales o locales” (Martínez, 2006, p. 175). En ese año Playas del Rosario se convirtió en Subteniente García. Desde entonces este nombre es reconocido por las instituciones oficiales.

Como parte del cambio urbano, el régimen desmembró la organización territorial de los barrios católicos, renombrando las calles de la Villa con personajes relacionados a los movimientos independentistas y revolucionarios como: Miguel Hidalgo, Leona Vicario, Ignacio Gutiérrez, Alfonso Caparrosa, Carlos Green y Ausencio Conrado Cruz, Francisco I. Madero, José María Pino Suarez, Álvaro Obregón, Emiliano Zapata y Plutarco Elías Calles. De alguna manera, las figuras locales estuvieron asociadas con el Partido Radical Tabasqueño, quien posesionó en el poder a Tomás Garrido Canabal.

Se sabe que durante el garridismo se esparcieron por la entidad “las ligas de resistencia de las ciudades, las villas, los pueblos y las rancherías” (Martínez, 2006, p. 178), con la tarea de irrumpir “en hogares católicos considerados sospechosos en busca de símbolos religiosos (...) de manera muy semejante a la forma en que los agentes de la inquisición buscaban evidencias de herejía durante el período colonial” (como se cita en Torres, 2011b, p. 177). Sucesos que todavía son narrados por feligreses católicos que habitan en la Villa.

La figura de nuestra Señora del Rosario está con nosotros desde 1913. Nuestra virgen llegó en un cayuco por la orilla del hermoso río Pichualco. Desde ese día cuida de nuestras tierras, nuestras aguas y de nuestra gente como una gran familia. En el garridismo cuando la intentaron quemar y persiguieron a nuestro pueblo, la ocultamos

enterrándola a las orillas del río y la cuidamos con nuestras vidas (García, 2018).

La prohibición del culto católico en la Villa se acompañó de un cambio en el modo de vida de su población, porque pasaron de una economía pesquera y agrícola de autoconsumo, a una basada en el modo de producción capitalista, como consecuencia del auge de las plantaciones de plátano en el trópico húmedo tabasqueño. Básicamente “el sector platanero se apoyó en los servicios ofrecidos por algunos núcleos urbanos, y se desarrolló en franjas lineales, adyacentes al curso de los ríos, tanto por razones de fertilidad de suelos como por la correspondiente facilidad de transporte de los racimos” (Tudela, 1990, p. 88).

Finalmente, durante el período del oro verde a la localidad se le otorgó el título de Villa, pues como afirma Olivares: “La actual Villa Playas del Rosario fue urbanizada por el ingeniero Máximo Carrera, por la orden de don Tomás Garrido Canabal” (2014, p. 10). Esto puede comprobarse si tenemos en consideración dos cosas: 1) “Mediante el decreto No. 51 del 7 de abril de 1921 se anexó al municipio de Centro la congregación [de] Pueblo Nuevo de las Raíces y la parte del vecindario del Río Teapa, que anteriormente pertenecían al municipio de Jalapa”, y 2) que en el año de 1929, “el Congreso del Estado decretó la erección en villa del pueblo de Tamulté de las Sabanas” (INEGI, 1997).

La conclusión de la época garridista, como el de sus políticas antirreligiosas se suscitó con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia de México el 30 de noviembre del 1934, para “neutralizar su fuerza en Tabasco, el nuevo presidente lo nombró secretario de Agricultura, y como tal debió trasladarse a la Ciudad de México para poder asumir el cargo” (Martínez, 2015, p. 205).

Para beneficio de la Iglesia católica, la caída del garridismo coincidió con la crisis platanera de 1935-1941, misma que reactivó el antiguo estilo de vida de la población, porque esta “estuvo marcada también por los efectos de la reconversión campesina; las tierras eran utilizadas ahora para la producción de autoconsumo” (Martínez, 2006, p. 225). Para ello, el calendario litúrgico resultó imprescindible, porque permitió la continuidad de la religiosidad popular en la Villa.¹⁰ Muestra de ello, se observa en el

¹⁰ “La religiosidad popular es la forma como vive y celebra la religión el pueblo, es la fe practicada y la expresión profunda de la identidad de cultura popular. No es la fe de las grandes doctrinas ni dogmas, la religiosidad popular tampoco es la religiosidad conceptualizada por las elites o por las jerarquías eclesásticas, es ante todo una práctica, una experiencia religiosa que vive la gente y que ofrece sentido e identidad a su existencia” (Gutiérrez, 2015, p. 87).

número de creyentes católicos en la entidad que pasó de 88.3% en 1940, a 94.2% en 1950 (INEGI, 2005).

Al respecto, Martínez (2006), señala que: “como si se quisiera borrar el pasado inmediato, hubo un excesivo número de peticiones para que los templos católicos fueran abiertos al culto, y reconstruidos los que habían sido abandonados, y para hacer nuevos y realizar manifestaciones religiosas. Asimismo, se crearon organizaciones de damas y juntas católicas; incluso, en 1942, la señora María Estrada viuda de Hernández fue consignada a la autoridad en Tacotalpa, porque divulgaba entre la población que hacía milagros” (p. 218). Ese año el presidente Cárdenas “invitó a los católicos a cooperar con el gobierno y a demostrar su amor a la patria” (García, 2011, p. 228).

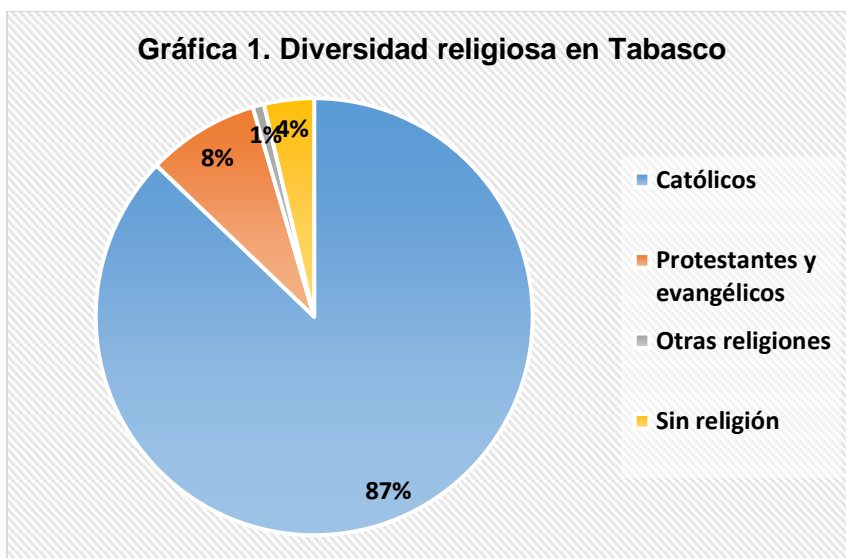
En concordancia con dichas fechas se inscribió en la Villa el proyecto carretero del sureste que “obedeció al objetivo primordial de vincular las zonas de cultivo y de ganado a la vía del ferrocarril” (Balcázar, 2014, p. 159). La construcción de la carretera Villahermosa-Teapa, significó el fin de su aislamiento.

Sobre esto, Balcázar (2014), alude que para 1951 apareció “la línea [de transporte] Villahermosa-Playas del Rosario-El Gimbal-Guarda Costa-Alvarado, a cargo del Comisariado Ejidal Subteniente García” (p. 194). El desarrollo de esta carretera en 1965 fue la de conectar a la población de la Villa con las ciudades productoras más importantes de la región.

El fin del aislamiento contribuyó a que la Villa se convirtiera en un espacio propicio para abrazar nuevos cultos. Esto se puede constatar, porque tres años antes de que la carretera estuviera concluida Rubén Balcázar y su padre fundaron en el barrio Santa María de Goretti (en el callejón “El duende”), la Iglesia Pentecostés Interdenominacional A.R., por influencia “de un pastor pentecostal que viajaba desde Villahermosa a enseñar la palabra” (Balcázar, 2019). No es extraño que el segundo culto que se asentó fuera de denominación pentecostal, puesto que para 1970 el protestantismo pentecostal concentró a las dos quintas partes (38.3%) de los no católicos en Tabasco (INEGI, 2000).

La Iglesia Bautista Luz y Verdad llegó a la Villa en 1968. Su templo se edificó en el barrio Santa María de Guadalupe (Vidal, 2019). Con base en Martínez (2006), para 1970 la iglesia bautista contaba con 24 templos diseminados por el territorio tabasqueño. Desde entonces, las iglesias pentecostales y bautistas han venido disputando el mercado religioso al catolicismo en la Villa como en la entidad, así se aprecia en el IX Censo

General de Población de 1970, donde se observa que el 87% de la población se identifica con la Iglesia católica, apostólica romana, el 8% está adherida a una doctrina protestante o evangélica, el 1% a otra religión, mientras que los individuos sin religión ascienden al 4% del total en el Edén Mexicano (Ver Gráfica 1).



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 1970.

Durante la gubernatura de Leandro Rovirosa Wade 1977-1982, la parroquia de la virgen del Rosario se vio beneficiada por las obras públicas que experimentó la localidad, producto del auge de la industria extractiva petrolera, que de acuerdo con Tudela (1990), “determinó un cambio global en las estrategias productivas regionales, que se extendió al ámbito global de la economía, y de las condiciones sociales, políticas y culturales locales” (p. 94). En 1982 se inauguró oficialmente la reconstruida parroquia junto con la delegación municipal y la plaza pública, siendo esta una edificación que fungió como eje modernizador de la localidad.

En la primera década del siglo XXI otras doctrinas cristianas no católicas se incorporaron al paisaje urbano de la Villa, como parte del reacondicionamiento metropolitano del municipio de Centro, a raíz de la descentralización de cuerpos urbanos de la ciudad de Villahermosa (SOTOP, 1994, 2009).

La relación que guardan estos factores con el cambio religioso parte de la tendencia negativa que ha seguido la urbanización en México. En primer lugar, se puede afirmar que la construcción de los fraccionamientos: La Venta (2001), Las Mercedes (2002), Lomas del Palmar (2004), San

Antonio (2005), y Gracias México (2007), terminaron por caracterizar a la localidad en una aglomeración que creció de forma acelerada y anárquica. Esto propició el que doctrinas no católicas se asentaran en la Villa.

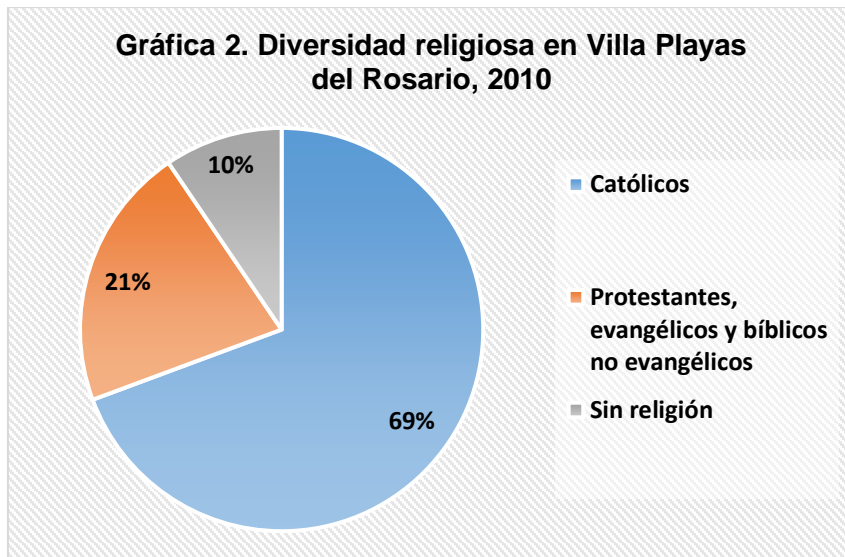
Sobre este punto, Jean Pierre Bastian (1997), señala que: “a medida que un país se urbaniza, el aumento natural de la ciudad pasa a ser un factor cada vez más dominante. Por lo tanto, la ciudad crea su propia población excluida y no son solamente los campesinos emigrados que pueblan las villas-miseria que rodean las grandes aglomeraciones latinoamericanas (...) esta explosión demográfica ha reforzado un rápido proceso de suburbanización con una geografía dual, siempre más acentuada, y una violencia creciente, producto de la marginalidad económica de amplios sectores sociales. Esta marginalidad no es simplemente cuestión de ingreso individual, sino que forma parte de la organización espacial y física de las ciudades. Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida. Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores. Por eso también la distribución espacial de los nuevos templos, se refuerza en el espacio de la exclusión y de la marginación” (pp. 87-88).

En segundo lugar, la transformación del paisaje religioso en la Villa fue resultado de un proceso migratorio acelerado que triplicó la población de la localidad en una década, pasando de 8,487 habitantes en el año 2000, a 21,893 en 2010. De este número, 2,368 nacieron en otro estado de la república mexicana (INEGI, 2010; SOTOP, 2009). Si bien, este proceso implicó la interacción con nuevas formas de alteridad, también ha permitido a los migrantes redefinir, crear o reestructurar su identidad religiosa (Odgers y Rivera, 2009).

Como señalamos, la aparición de nuevos cultos no católicos se suscitó con la conclusión del proceso de movilidad espacial y territorial que experimentó la Villa. Muestra de ello, es que durante el 2007 se construyó la Iglesia Nacional Presbiteriana en el barrio San Felipe de Jesús y la Iglesia Adventista del Séptimo Día en el barrio de Santa María de Guadalupe (Castillo, 2018; Peralta, 2018). Un año después apareció la casa auditorio La Voz de la Trompeta Final en el barrio de Santa María de Goretti (Márquez, 2018). En 2009 se inauguró el Salón del Reino de los Testigos de Jehová en el barrio de Santa María de Guadalupe (Giménez, 2018).

Con base en los resultados del XIII Censo General de Población y Vivienda de 2010, el 69% de la población total mayor de cinco años en la

Villa se asumió como católica, el 21% se inscribió en una iglesia protestante, evangélica y bíblica no evangélica, y el 10% sin religión (Ver Grafica 2).



Fuente: Elaboración propia con información del INEGI, 2010.

Se tiene que aclarar que los catalogados sin religión, no necesariamente carecen de creencias. Esta categoría en realidad se refiere a personas que no se adscriben a una iglesia institucionalizada. En el trabajo de campo pudimos corroborar que diversos sujetos que no están adheridos a una doctrina en la Villa, practican el culto a la Santa Muerte, unos que expresan su fe a través de las redes sociales –primordialmente utilizan Facebook–, y otros que emplean la medicina tradicional con rasgos New Age.¹¹ Sin lugar a duda, los efectos de la vida urbana han incidido en las múltiples manifestaciones religiosas en la localidad.

Esto se puede constatar, porque durante los años posteriores a 2010, el panorama religioso sigue diversificándose en Tabasco (Gutiérrez, 2018, 2019 y 2020) como en la Villa Playa del Rosario. Ejemplo de ello, es que en 2015 se edificó el Templo Paniel del Concilio Nacional de la

¹¹ Cristina Gutiérrez (1996), señala que la Nueva Era “más que un grupo religioso, es una red de movimientos espirituales que comparten ciertos principios, objetivos y formas de acción, pero que se diferencian en otros. Sus conocimientos o base doctrinal, aun cuando tenga orígenes ancestrales, no está definida. Podría caracterizarse como una amalgama de sabidurías y tradiciones pertenecientes tanto a las religiones orientales como a la espiritualidad alternativa o no institucional de Occidente, enriquecida por el discurso científico que una clase media y media alta aprende en el sistema escolar y universitario, y reinterpretada a la luz de la problemática urbana contemporánea. Esta amalgama se crea y disemina en forma no institucional a partir de cursos y talleres de fin de semana, programas de televisión, conferencias de “canales” o channels de maestros ascendidos, promotores de la autosuperación personal o contactados extraterrestres, así como en libros ahora disponibles en los anaqueles de supermercados y anteriormente guardados como esotéricos. hacen explícito que en los grupos identificados con tendencias New Age se puede encontrar todo tipo de gente (p. 91).

Asamblea de Dios en el barrio San José (Rivera, 2018). En 2017 apareció la Iglesia Cristiana El Candelero de Oro en el barrio Santa María de Goretti (Asencio, 2018). En 2017 se fundó la Iglesia Cristiana de Advenimiento en el barrio Santa María de Goretti (Acosta, 2019). La Iglesia Adventista del Séptimo Día abandonó la Villa en 2011 y se trasladó al fraccionamiento Lomas del Palmar (Peralta, 2018). Para mediados de 2019 son nueve las iglesias cristianas en la Villa.

En la segunda década del siglo XXI la tendencia hacia el pluralismo religioso en la Villa se ha visto asociada a la marginalidad, a la pobreza, a la inseguridad, a la exclusión de acceso a educación, a salud, a empleos formales, a servicios básicos como la vivienda, porque los perfiles sociodemográficos de la población encuadra con el prototipo de espacios y de habitantes con vulnerabilidad social, en donde suelen tener mayor concentración ciertas denominaciones no católicas, en nuestro caso las iglesias históricas, las bíblicas no evangélicas, las evangélicas y las pentecostales.

Por ejemplo, en la Villa el promedio de escolaridad fue de 7 años en 2010 (INEGI, 2010). Esto coincide con el hecho de que la población protestante histórica de México, tiene la concentración más pronunciada en los estratos inferiores de escolaridad. Asimismo, se observa que el promedio de escolaridad en la localidad que es de 7 años, se encuentra por debajo del promedio de la entidad en feligreses católicos (9 años), de pentecostales, evangélicos y Testigos de Jehová (8 años) (INEGI, 2010).

Del mismo modo, en 2010 la población económicamente activa en la Villa fue de 39 por cada 100 habitantes. Este índice está por debajo del número de población económicamente activa a nivel estatal de los afiliados a la iglesia católica (49 de cada 100), de los Testigos de Jehová (46 de cada 100) y de las iglesias pentecostales y evangélicas (44 de cada 100) (INEGI, 2010).

De acuerdo con los estudios del CONEVAL (2010; 2015) de cada 100 individuos que vivían en condiciones de pobreza en el municipio de Centro, 5 residían en Villa Playas del Rosario. De hecho, en 2015 la Villa fue catalogada a nivel estatal como una de las ocho localidades con mayor rezago social y como zona prioritaria de atención en materia de vivienda, educación, salud, alimentación y servicios básicos.

Estos resultados están asociados a los perfiles de mayor concentración de protestantes históricos en México, puesto que tal denominación está relacionada con los estratos inferiores en cuanto a

ingreso monetario en el hogar (bajo y muy bajo), en los estratos inferiores de índice de calidad de la vivienda (bajo o muy bajo), y grado de marginalidad en el municipio de residencia. Lo mismo pasa con los índices de los pentecostales, porque estos se “encuentran sistemáticamente por arriba de la población de referencia en cuanto a concentración en los estratos o valores más bajos”, así como con los perfiles de los Testigos de Jehová quienes “mostraron una marcada tendencia a la concentración en los estratos inferiores de ingreso, calidad de vivienda y grado de marginalidad del municipio de residencia” (Gutiérrez, Janssen, De la Torre y Aceves, 2007, pp. 199-201).

A partir de este análisis, se puede decir que la diversificación de iglesias cristianas en Villa Playas del Rosario refleja la realidad actual que se vive en Tabasco, incluso en México y Latinoamérica, pues como referimos, su escenario de creencias es complejo por las múltiples expresiones particulares de catolicismo, como por las variantes de credos no católicos que han incursionado en la localidad durante los disímiles procesos de modernización a nivel local, regional o nacional.

Desde 2016, cuando comenzamos a explorar la Villa, hemos presenciado la edificación de iglesias no católicas y la desaparición de otras, pero también observamos manifestaciones de recatolización a través de modelos considerados como flexibles. A partir de la etnografía constatamos el surgimiento de comercios esotéricos, de personas que se reúnen para dar culto a la Santa Muerte, de sujetos que practican la medicina tradicional con matices New Age, de familias que salen de la localidad para ir a su asociación religiosa, porque son mormonas o creyentes de la Iglesia Nueva Generación. Esta variedad de expresiones de religiosidad se vislumbra en los nombres de los barrios que conforman a la Villa, como en las nociones que aluden a plantas sagradas o a la cultura olmeca, como aquella donde se publicita en los muros de la localidad a personajes con dones para sanar a los feligreses.

REFLEXIONES FINALES.

A manera de corolario podemos decir que la diversidad religiosa en Villa Playas del Rosario, municipio de Centro, Tabasco, se puede considerar como un fenómeno social en el que se refleja una prominente heterogeneidad de ideologías religiosas que son expresadas a partir de asimétricas manifestaciones públicas y privadas.

Un hecho sociológico que es resultado de la conjugación de múltiples situaciones sociales como: la urbanización, la marginación, la

migración acelerada, la inseguridad, el bajo nivel educativo, las carencias en materia de salud pública, etcétera. A todo ello, se suma la población económicamente inactiva, que a su vez vive en condiciones de pobreza, segregación, exclusión, como consecuencia de la carente visión por parte del Estado, para elaborar proyectos pertinentes a la hora de implementar políticas públicas en el municipio.

De igual forma, es un fenómeno social que es percibido a partir de los distintos recintos religiosos que componen el espacio, como por las normas religiosas que condicionan la vida social de los sujetos contemporáneos.

En ese sentido, encontramos que la “normatividad” puede dotar a los creyentes de posiciones preferenciales dentro del grupo religioso, de donde estos obtienen beneficios emocionales y materiales. Por ejemplo, muchos de los jóvenes al acatar la normas de su doctrina, ya sea al predicar, al impartir el catecismo, al no fumar y no beber, se les otorga la distinción de líderes congregacionales, lo cual les brinda oportunidades laborales, escolares o recreativas que sus iglesias les ofrecen. Esto les facilita establecer relaciones afectivas que culminan en el matrimonio o la amistad. Por ello, se aduce que el no apegarse a la norma puede llevar a la exclusión del grupo e incluso de la familia, mientras que a nivel colectivo las diferentes ideologías han llevado a la fragmentación de la vida social y cívica de la localidad, pues cada actor al concebir el mundo dentro de su propia norma rechaza las otras creencias y con ello a sus practicantes.

Por lo mencionado, se colige que la pluralidad religiosa en Villa Playas del Rosario es una muestra de la forma en que se practica el catolicismo en Tabasco, de la frágil estructura institucional que deja ver su desarrollo inconsistente entre los feligreses apostólicos romanos. Asimismo, es un ejemplo de cómo las doctrinas cristianas no católicas se expanden en los sectores sociales menos favorecidos, las cuales no ayudan a resolver sus problemas, pero sí abonan para mantener el nivel de miseria en los individuos, puesto que legitima las carencias con las que estos sobreviven en la localidad. Esta noción adquiere validez, porque sabemos que un sujeto marginado, segregado, excluido socialmente, es más propenso a poner su vida en manos de Dios.

BIBLIOGRAFÍA.

Acosta, S. (2019, marzo 11). Entrevista realizada en la Iglesia Cristiana de Advenimiento, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.

- Adler, L. (2016). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Ameigeiras, A. R. (compilador) (2014). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ameigeiras, A. R. (coordinador) (2012). *Cruces, intersecciones, conflictos: relaciones político-religiosas en Latinoamérica*. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Asencio, A. (2018, agosto 15). Entrevista realizada en la Iglesia Cristiana El Candelero de Oro, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Balcázar, E. (2014). *Tabasco a dos tiempos 1940-1960*. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Balcázar, R. (2019, enero 22). Entrevista realizada en la Iglesia Pentecostés Interdenominacional A.R., Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Bastian, J. P. (2007). Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina. *Historia y Geografía*, 29, 167-194.
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, R. (coordinador) (2018). *Diccionario de religiones en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, A. (2018, septiembre 11). Entrevista realizada en la Iglesia Nacional Presbiteriana, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- CONEVAL (2015). *Mapas de indicadores asociados a la pobreza*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.
- CONEVAL (2010). *Informe anual sobre la situación de rezago social*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

- De la Cruz, F. (2018, noviembre 9). Entrevista realizada en la parroquia de la Virgen del Rosario, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- García, R. (2018, octubre 6). Sermón realizado en la parroquia de la Virgen del Rosario, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- García, N. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García, P. (2011). *Modernidad, secularización y religión: el caso de México. Memoria para optar al grado de doctor en ética y sociología*. España: Universidad Complutense de Madrid.
- Giménez, A. (2018, diciembre 7). Entrevista realizada en el Salón del Reino de los Testigos de Jehová, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Gutiérrez, Á. A. (2020). Preferencias religiosas en Facebook entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. *Vínculos*, 16, 61-99.
- Gutiérrez, Á. A. (2019, septiembre 9). Cambio religioso en el Edén mexicano (1950-2010). Ponencia dictada en la XV Semana de Historia: Los Archivos y el Historiador, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los mayas chontales de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. *Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples* (pp. 83-106). México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Gutiérrez, Á. A. (2015). Etnografía del culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Quehacer Científico en Chiapas*, 10(2), 80-90.
- Gutiérrez, C. (1996). Nuevos movimientos religiosos: el New Age en Guadalajara. *Relaciones*, 65/66(17), 89-114.

- Gutiérrez, C., Janssen, E., De la Torre, R., y Aceves, A. (2007). Capítulo 5. Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas. Atlas de la diversidad religiosa en México (pp. 187-202). México: SEGOB, COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.
- Hernández, A. y Rivera, C. (coordinadores) (2009). Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa. México: COLEF, COLMICH, CIESAS.
- Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. España: Herder.
- INEGI (2011). Panorama de las religiones en México. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (2010). XIII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (2005). La diversidad religiosa en México. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (2000). XII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (1997). Anuario Estadístico de Tabasco. Aspectos Geográficos. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (1970). IX Censo General de Población. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Lalive, C. (1968). El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno. Chile: Editorial del Pacífico.
- León, A. (2018, noviembre 4). Entrevista realizada en el domicilio de la informante, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Lezama, J. L. (2002). Teoría social, espacio y ciudad. México: El Colegio de México.
- Mardones, J. M. (2005). Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. Desacatos, 18, 103-110.

- Márquez, R. (2018, agosto 20). Entrevista realizada en La Voz de la Trompeta Final. Casa Auditorio, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Martínez, C. (2006). Breve historia de Tabasco. México: Fondo de Cultura Económica.
- Masferrer, E. (2000). La configuración del campo religioso latinoamericano el caso de México. Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos (pp. 19-84). Colombia: Plaza y Valdés.
- Moreno, J. A. (2011). Quemando santos para iluminar conciencias: desfánatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 42, 37-74.
- Naciones Unidas (2018, mayo 16). Las ciudades seguirán creciendo, sobre todo en los países en desarrollo. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. Naciones Unidas.
- Odgers, O. (coordinadora) (2011). Pluralización religiosa de América Latina. México: COLEF, CIESAS.
- Odgers, O. y Rivera, C. (2007). Capítulo 7. Movilidad y adscripciones religiosas. Atlas de la diversidad religiosa en México (pp. 227-246). México: COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.
- Olivares, H. (2014). El brujo de Playas. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Pacheco, F. (2011). Algunas estampas para la historia del garridismo en Tabasco. Anuario sobre la historia de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco: La Revolución Mexicana. Volumen 4 (pp. 211-226). México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo (pp. 337-364). Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Parker, C. (2005). América Latina ya no es católica. Pluralismo cultural y religioso creciente. América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales, 41, 35-56.

- Parker, C. (1993). Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Peralta, M. (2018, agosto 22). Entrevista realizada en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Fraccionamiento Lomas del Palmar, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Pérez, E. (2018, octubre 14). Entrevista realizada en la parroquia de la Virgen del Rosario, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Pew Research Center (2014, noviembre 12). Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica.
- Rivera, E. (2018, octubre 6). Entrevista realizada en el Templo Paniel del Concilio Nacional de la Asamblea de Dios, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.
- Ruiz, N. (2012). La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo. *Investigaciones Geográficas*, 77, 63-74.
- Sobrino, J. (2012). La urbanización en el México contemporáneo. En: *Desarrollo regional y urbano* (pp. 295-321). México: Juan Pablos Editor.
- SOTOP (2011). Programa parcial del poblado Dos Montes. Tabasco: Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Tabasco.
- SOTOP (2009). Programa parcial de desarrollo urbano del polígono sureste del subcentro metropolitano Playas del Rosario. Tabasco: Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Tabasco.
- SOTOP (2007). Programa estatal de desarrollo urbano. Tabasco: Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Tabasco.
- SOTOP (1994). Programa parcial de desarrollo urbano de la zona Parrilla-Playas del Rosario. Tabasco: Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Tabasco.

- Torres, M. (2011a). La Revolución mexicana: Un acercamiento a la dinámica y las tendencias en Tabasco. Anuario sobre la historia de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco: La Revolución Mexicana. Volumen 4 (pp. 17-45). México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Torres, M. (2011b). Radicalismo doctrinario o praxis revolucionaria. El discurso del bloque de jóvenes revolucionarios. Anuario sobre la historia de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco: La Revolución Mexicana. Volumen 4 (pp. 169-209). México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Tudela, F. (1990). Recursos naturales y sociedad en el trópico húmedo tabasqueño. En: Medio ambiente y desarrollo en México. Volumen 1 (pp. 84-100). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Vidal, M. (2019, enero 9). Entrevista realizada en la Iglesia Bautista Luz y Verdad, Villa Playas del Rosario, Centro, Tabasco, México.

CAPÍTULO 3

No será el paraíso, no será la tierra prometida. Tres modos del tiempo religioso: pronóstico, profecía y predicción

Felipe Gaytán Alcalá¹

El Mesías llegará pronto
Asa Heshel lo miró con asombro:
¿Qué quieres decir?
La muerte es el Mesías. Esa es la única verdad.
ISAAC BASHEVIS SINGER

INTRODUCCIÓN.

El futuro es por excelencia la forma temporal en el que la modernidad fija la conciencia del riesgo en el que la sociedad está parada. Ya no existe más el horizonte cierto al que habría de llegar la humanidad, anteriormente, y de forma artificial, la sociedad del siglo XIX y XX habían dibujado como anhelo de un lugar seguro y próspero. La Ilustración fue una de ellas, una promesa de ascenso de la Razón pura que no se cumplió, la definición de utopías que ahora se han vuelto entropías y donde los pronósticos idílicos de la “sociedad del futuro” no existen ya. El ascenso de un racionalismo fincado en un cierto prototipo de científicidad ha sufrido reveses importantes: lo que antes eran ofrecimientos en el largo plazo ahora son amenazas en el corto plazo. La promesa médica de prolongar la vida ahora se vuelve contra sí misma al descubrir en lo que en principio era medio para curar enfermedades que ahora son potencialmente detonantes de otras, como es el caso de algunos fármacos para los problemas gástricos que en el largo plazo derivaban en cáncer de esófago.

Esta sociedad descubre que las promesas de ayer son hoy un problema que vuelve incierto el futuro: los medios que desinforman, la medicina que enferma, las comunicaciones digitales que aíslan, el transporte que inmoviliza, conjuntos habitacionales que niegan el espacio vital, alimentos que no nutren, etcétera. La sociedad ya no imagina el futuro como un horizonte de largo plazo, pues está consciente de la intransparencia del tiempo y que lo mejor que puede hacer es ligarlo al presente e imaginarlo en el corto plazo, ligado a los acontecimientos. Algunas argumentaciones extremas indican que el calendario deja de ser la huella del tiempo para convertirse en simple indicador del instante en que

¹ Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad La Salle-México. Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Sociales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT.

estamos parados, metáfora del reloj que no mide el transcurrir del tiempo sino sólo el instante en que se consulta. Pero el tiempo de esta sociedad no es de esta manera, no es extremadamente extraño, tampoco se vive en el acontecimiento, de ser así no habría seguridades mínimas, aún más, el propio concepto de riesgo no podría aparecer en un ambiente acotado al instante, se requiere de lo que se conoce como certezas o regularidades que permitan dibujar los caminos posibles por donde transitar.

El tiempo de la sociedad moderna ha sido entendido por las ciencias sociales como una gran paradoja. Por un lado, horizonte lejano al que la humanidad camina de manera ascendente y unívoca. Por otro, aquella imagen que coloca a la sociedad en un instante permanente, la eternidad del presente en la que los estudios de coyuntura dominan el escenario temático de las ciencias sociales.

TIEMPO FUTURO, PRESENTE-FUTURO DE LA SOCIEDAD.

El futuro ha sido un fenómeno problemático para las ciencias sociales, el desencuentro entre la pretensión de explicar el orden social como un orden estático en el presente (Parsons, Alexander) o el orden derivado de la sucesión permanente de posibilidades y oportunidades (Joas, 1998; Luhmann, 1992; Giddens, 1995).² El problema no radica tanto en comprender cómo es el futuro, sino en entender que la sociedad es el tiempo mismo, el orden estático no lo es tanto en tanto que es una posibilidad de orden entre otras y, en el que el cambio permanente tiende siempre al orden, no el mejor sino al más posible. La modernidad es síntesis de esta dualidad, fluctuación de acontecimientos (variables) que modifica el orden presente y, simultáneamente, tiende al orden más probable (constantes). Walter Benjamín entendió la síntesis del tiempo moderno en su reflexión sobre los pasajes de París: lo nuevo es viejo y lo viejo continuamente nuevo. Los individuos se obsesionan con lo efímero, y buscan preservar su tiempo (y sus obras) en algo que los trascienda. Por eso no es raro encontrar que el objetivo de los monumentos es fijar la memoria del presente. Pero esos monumentos también son efímeros, pronto forman parte del olvido o simplemente son derribadas en los futuros próximos (Buck-Morss, 1995). Eso ocurrió con toda la memoria material del socialismo real de la Unión Soviética, memoria que no trascendió el cambio y terminó siendo borrada, derribada, vendida como chatarra, o en el mejor de los casos, como un fósil pétreo cuya referencia pocos recuerdan y otros quisieran olvidar.

² La dimensión del tiempo se encuentra inmerso en la vieja disputa sobre el orden y la acción, incluye el debate sobre el cambio y el conflicto social, entre otros temas.

En la modernidad, el problema no es el futuro, ella misma se asume como el futuro, es decir, autoconciencia capaz de interferir en el curso de los acontecimientos y con ello asumir la gran responsabilidad de conseguir la capacidad de construir su propio destino sin esperar nada externo (Koselleck, 1990). Sin embargo, la modernidad no es plena de su conciencia, la complejidad y aumento la envuelve y los hombres creen estar desvalidos ante el tiempo, desconocen lo que sucederá en el futuro inmediato y dedican sus esfuerzos a descifrar el futuro sin percatarse que sus acciones presentes ya lo perfilan. Juegan entonces a las predicciones, pronósticos y profecías. Cada una es una forma distinta de adelantarse al tiempo, conocerlo para anular la incertidumbre.

El éxito o no de conocer del tiempo no es un tema que preocupe a la sociedad moderna. Lo que realmente le preocupa es la ruptura de su memoria contemporánea, esto es, saber que el futuro se escribe en el presente a partir de las decisiones, que cada uno de los hombres que habitan el planeta es un manojo de posibilidades sin estar a la intemperie del azar, a la total incertidumbre. Existen constantes que permiten asegurar ciertas constantes. La política es una muestra de lo anterior. El curso de los acontecimientos políticos resulta altamente volátil cuando de elecciones se tratan, pero lo imprevisto de los resultados electorales hace desaparecer aquellas instituciones que hacen que el tiempo político no sea azaroso. Aun cuando ocurre una revolución política se mantienen ciertas constantes institucionales y reglas básicas que hacen que los sucesos no sean un caos sino una multiplicidad de órdenes reales y posibles. El milenarismo religioso mantiene ciertas constantes o señales mínimas que permiten reconocer la profecía, al menos para los que creen en ella.

Retomemos la idea. Hablar de modernidad es entender el tiempo como uno y múltiple a un mismo tiempo, continuo y discontinuo, con rupturas y sobresaltos que hace que el futuro sea distinto si lo observamos desde la política, la economía o la religión (Berlin, 1992). El futuro puede ser laxo cuando se habla del juicio final, y demasiado cercano cuando se coloca en perspectiva con la muerte individual, sobre todo para aquellos creyentes cuya edad rebasa la mitad del promedio de vida en una sociedad particular. O demasiado estrecho el tiempo que se requiere cuando de decisiones económicas se trata para atender las necesidades de las víctimas de algún desastre natural.

La sociedad del siglo XXI siente el tiempo desbordado, se queja de la celeridad del presente y la obsesión por descubrir el futuro inmediato. Mientras la sociedad del siglo XX construía utopías y deseaba estar en la idea del horizonte, esta sociedad se obsesiona por lo que sucederá en un

año, un mes, una semana. Los temores públicos ahora se debaten interminablemente en probabilidades. Sucedió un Tsunami en el Océano Índico. Ahora es necesario calcular el siguiente en lo inmediato y prepararse para lo que vendrá.

Las ciencias sociales intentan asumir hoy el reto de entender el orden social como fractal o como caos a través del tiempo futuro. Se deja atrás la significación del orden social como el marco de normas y valores que da estabilidad a la sociedad, integra las diferencias y entiende la estabilidad como dimensión homeostática. Ahora se institucionaliza la contingencia como valor propio, tendencia a la estabilidad más probable en la que se construye el futuro, no el mejor sino el más probable, no porque no se quiera sino porque no puede hacerlo de otro modo pues no sabe cuál de todos los futuros realizará (Luhmann, 1992). Nunca como hoy el futuro se ha vuelto un problema tangible en el presente.

Producto del futuro es que se instituyen la contingencia como valor propio de la sociedad del siglo XXI, abriendo lo que tanto hemos insistido como riesgo. Por su parte, las ciencias sociales no sólo imaginan ese futuro. También imputan responsabilidad sobre el presente o futuro a los tomadores de decisiones. Mary Douglas señala que el futuro tiene límites de aceptabilidad en tanto tenemos información sobre los beneficios y los daños en el futuro inmediato (Douglas, 1993). Esto ocurre aun cuando aparecen desastres naturales: retrospectivamente se busca fincar responsabilidades a los que ignoraron las señales o tomaron mal los datos y no supieron interpretarlos. Claro es que la responsabilidad se entiende ex post mientras que el riesgo ex ante. Esto porque sabemos que cada acción inicia algo, más no sabemos dónde concluirá. Weber lo entendía como las consecuencias no deseadas de la acción, otros más como lo contingente del orden, algunos más como la condición ontológica de la libertad humana.

Es verdad que el futuro nunca fue transparente, pero nunca como ahora ese futuro se ha vuelto un problema en el presente, no como algo lejano sino como algo que lo tenemos aquí y ahora. Para la sociedad del riesgo estamos instalados en un presente amenazado y al cual hay que actuar conforme a probabilidades y cálculos. Pero la racionalidad de los individuos no es plena como los modelos de elección racional lo proponen, tampoco disponen de toda la información para la toma efectiva de decisiones, aún más, no existe un solo menú de probabilidades que indique que todos los participantes elegirán el óptimo, pues influye gustos y valores que conducen a asumir decisiones distintas. Por eso la sociedad del riesgo ve el futuro como algo amenazador aun cuando, contradictoriamente, se cuenta con las

técnicas de cálculo informatizadas jamás vista por hombres en el pasado además del cúmulo de información disponible que desborda.

La diferencia radical de la sociedad de un siglo a otro no es sólo temporal sino de formas de auto-comprenderse, la ruptura de época que anteriormente señalamos va más allá de lo socialmente explícito o lo material. La ruptura no es por el uso mayor de tecnología, crecimiento de los flujos económicos o el crecimiento de los conflictos sociales y las guerras. Centrarse en ello es analizar el todo y las partes y no la manera compleja en que la sociedad se articula.

El paso del siglo XX al XXI es más que la transición a un nuevo siglo; es una ruptura en la certeza que el hombre, aún en el siglo XX, mantenía sobre el tiempo futuro y su capacidad para transformar el mundo. Pasamos del hombre fáustico, capaz de retar el tiempo y construir utopías al hombre hamletiano, incierto y con alta conciencia sobre su responsabilidad sobre lo que sucede o sucederá. El hombre hamletiano se adelanta a su tiempo, no en la vieja versión de imaginar el progreso que es capaz de construir, sino en la de sentir culpa y angustia por el tiempo que vendrá. Le obsesiona el futuro y por eso intenta pensar (se) en el presente, en la coyuntura. La memoria se acorta, las cosas y fenómenos muestran una dinámica presente y una proyección errática en el futuro. Los riesgos ya no son un horizonte lejano, las amenazas u oportunidades están en lo inmediato. Los desastres naturales preocupan en tanto el próximo está cerca.

¿Cómo asume la religión el reto del futuro ante una sociedad moderna obsesionada por adivinar ese futuro de mil maneras distintas en un presente que le pertenece? Es paradójico entender que la modernidad tiene patente sobre el futuro, sobre lo nuevo y lo efímero y quiere adivinarlo como si fuera ajeno a él, como si fuera una fuerza incontrolable que acaece sin cortapisas y que intenta atraparlo a través de probabilidades tan distantes como la adivinación, los pronósticos, las predicciones y las profecías.

Si la sociedad construye su futuro, la pregunta natural es ¿Cuál futuro? No lo sabe, pero está consciente de que ese futuro depende de su presente, de lo que haga o deje de hacer. Nietzsche señaló que el tiempo moderno era la obsesión por destilar lo eterno en lo transitorio, alcanzar el tiempo innovando y cambiando constantemente sin atajos o ayudas externas (Habermas, 1989). En ese destilar lo eterno en lo transitorio el papel que juega la religión en la sociedad moderna no ha sido entendido del todo por la univocidad impuesta por la Ilustración. Más que conservar el tiempo, la religión busca adelantarse, más que jugar en la eternidad, la

religión previene en el presente para hacer frente al futuro. No es una defensa teológica como algunos podrían pensar, es una forma de analizarla desde la obsesión de la sociología por el orden social.

Me explico: el cristianismo contribuyó de manera decidida en lo que hoy conocemos como el tiempo moderno. Antes de imaginar el juicio final, los primeros cristianos creían que los tiempos nuevos eran los tiempos de la segunda venida del Mesías. Lo nuevo no era dado por el juicio final sino por la renovación social a través de la religión. El concepto moderno de secularización se sustenta en el tiempo nuevo, en la idea nueva del papel de la religión en la sociedad moderna.³ Basta recordar que la noción de juicio histórico no está alejada del dogma religioso del juicio final ¿Cuándo será? La historia no lo determina, tampoco la religión, al menos el cristianismo y el judaísmo indican que no se sabe cuándo el Mesías vendrá, en el mejor de los casos “llegará como Ladrón en la noche, estén preparados para recibirlo”.⁴

Pero el juicio final no inutiliza la acción de los hombres, los invita a estar atentos al presente. Lo hicieron en su momento los puritanos y evangélicos, preocuparse en el presente sin aterrarse del futuro deparado por el Señor. Weber explica ampliamente la noción del tiempo puritano en “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”.

Recordemos que el tiempo cristiano no es un tiempo para el consuelo o para descubrir si se está predestinado a la salvación o no. La máxima bíblica: “En el principio fue el Verbo” refiere a que el principio es la acción, la libertad humana y con ello el tiempo y las posibilidades (Frajó, 2001). El hombre nace en el inicio de los tiempos (Alfa), no sabe cuándo terminará (Omega). Inicio y fin simbolizan el tiempo religioso en Alfa y Omega. La muerte no termina con el tiempo religioso, después de la muerte sigue latente el juicio final. Tampoco la muerte elimina el tiempo moderno, Walter Benjamin sentenció que con el avance del fascismo y nazismo en Europa hasta los muertos serían juzgados. No fue errada su apreciación pues la memoria de los muertos judíos no escapó a lo implacable de la Alemania Nazi, los cementerios y librerías, los monumentos y calles con referencias judías fueron borradas (Zermeño, 2002).

“En el inicio fue el verbo”, otra vez la sentencia de la libertad del hombre y el mundo posible. El azar, tal y como hoy se presenta en la sociedad moderna, no es viable, menos cuando las personas están haciendo

³ Idea que actualmente discute Hervieu-Léger, Poulat, Berger, entre otros.

⁴ Según pasajes de la Biblia cristiana nadie sabrá el momento en que llegará. En cambio, anuncia la llegada de falsos Mesías que confundirán a no pocos en la tierra.

todo el tiempo cálculos sobre decisiones y probabilidades. Aún más, aquella vieja noción de no conocer lo que Dios tiene deparado a los hombres ya no se aplica en esta sociedad moderna, pues según sentencia Albert Einstein citado por Ibáñez, “Dios no Juega a los dados con el Universo” (Ibáñez, 1990, p. 34).

La religión volcada al futuro –que no la religión del futuro– tiende a trazar rutas de decisión, a introducir elementos que acoten los manojos de posibilidad, a volver plausible la contingencia que no es otra cosa que una condición ontológica del hombre. La religión con su pretensión de trascender el mundo profano, indica a los hombres que sus decisiones no están pérdidas en un mar de posibilidades y, lo que hagan o dejen de hacer, tendrá repercusiones en él y en los otros. Por eso, la mirada religiosa para el futuro hacia los hombres fue planteada por Kant anteriormente: “actúa de modo que la máxima de tu acto pueda convertirse en universal”, no la universalidad en sí misma sino la universalidad de lo posible. Lo sagrado es la inmensidad de la posibilidad ante la cual el creyente está parado y se siente acompañado, aunque cabe la posibilidad que esté solo, pero en el juego de futuro para muchos es mejor apostar por la salvación que por la condena eterna por ser escéptico (Castoriadis, 1993).

PROFECÍA, PREDICCIÓN, PRONÓSTICO: LO TRINITARIO DE LA CONTINGENCIA.

La parafernalia por conocer el futuro ha dado lugar a una multiplicidad de especulaciones, miedos y angustias que es difícil descifrar. Se hace alarde de las técnicas utilizadas y, como si fuera un juego al azar se espera el resultado para ver cuántos de los dichos sobre el futuro se cumplieron. El azar se convierte en azar de sí mismo, los videntes del futuro calculan probabilidades sobre un gran margen casual, y eso hace azaroso sus dichos.

El problema de los que lucran de esta manera con el futuro es que asumen que ese futuro tiene sustancia, existe dado y falta descubrir dónde está. No entienden que el futuro no existe como tal, existe en tanto posibilidad y cuando ocurre deja de ser futuro para ser presente.

¿Cómo definir el futuro? A partir del presente y cualquier instante es igualmente digno de ser ese presente. Decir cualquier instante es dejar la noción a un tiempo cualquiera, indefinido y abierto. Es entonces que interviene Agustín de Hipona para señalar que el presente no es cualquier instante, es únicamente aquel que es designado por un hablante como el ahora de su enunciación (Ricoeur, 2000). El ahora es un corte virtual que

permite diferenciar el pasado del futuro, por lo mismo puede haber muchos futuros y no uno solo, todos dependientes del presente, es decir del ahora que puede ser un punto cualquiera en el tiempo.

Mirar el futuro no es mirar lo que seguro será, es mirar el presente como el corte que define lo que fue y lo que será. La sociedad del riesgo asume que el futuro es problemático por todo lo que concurre en el presente, sabe que no existe el futuro como tal y que lo que depara el tiempo sólo en el presente será posible entender. Pero la sociedad del riesgo se ha vuelto insoportable por la percepción de amenaza y optan por caminos aparentemente seguros, a veces, dicen que los tiempos pasados fueron mejores que los presentes y los venideros. No se dan cuenta que en realidad dicen que los tiempos pasados fueron mejores porque ya fueron y se conoce lo que ocurrió. En el pasado, la incertidumbre desaparece porque todo es conocido. Refugiarse o reinventar el pasado no es una salida cierta. Para aquéllos que reviven el pasado abren nuevos riesgos y otros futuros que no tienen nada que ver con lo que fue. Es lo que ocurre ahora con las comunidades indígenas y la vuelta a las supuestas raíces prehispanicas, en realidad acaban deificando un pasado prehispanico de dudosa comprobación, negando con ello el presente –y presencia– de las comunidades que existen aquí y ahora, negando su condición de cultura indígena porque ya han sido colonizadas por la modernidad. Para los que deifican el pasado de esta manera, el hecho que las comunidades ya no sigan lo que se cree fueron sus raíces las descalifica. El riesgo para esas comunidades es que se obligue a cumplir tradiciones que ya no son suyas, ya sea para ganar dinero y divertir a turistas revolucionarios, o renegar de su condición indígena para no ser despreciado y dejar de ser objeto de la asistencia social.

El tiempo religioso en la sociedad del riesgo asume el reto del futuro de manera que escapa al concepto clásico de secularización imperante. El futuro se habilita en la religión a través del pecado y de la noción del mal. Por lo general se asocia la noción de pecado a la de la culpa cuando en realidad son dos momentos distintos. Mientras el pecado es una posibilidad de ir más allá de las reglas (ex ante), la culpa es retrospectiva a lo que fue (ex post). El pecado se apareja a la libertad del hombre, es una condición real y hasta ontológica de la existencia. La razón es simple: en la medida en que el hombre es contingente, su existencia transita por diversos caminos y asume muchas decisiones no en todos los casos correctas. La noción de pecado es sólo una guía para el hombre, autoconciencia que le permite decidir de otra manera. El pecador, en este caso, es el que menos infringe la ley que aquel que vuelve consciente la elección de sus actos (Nancy, 2005).

Por tanto, el pecado forma parte del verbo, de la libertad de acción y la guía para recuperarlo. El pecador actuará en función de lo que dicta su creencia y menos en otra racionalidad. Para él, cometer un pecado es siempre una posibilidad, por eso está atento a no hacerlo, y cuando ello ocurre estará dispuesto a expiar las culpas o asumir las probables consecuencias, sin pecado no hay salvación, aquél que no pierda su alma no la salva. Retomo un ejercicio contra-fáctico imaginario de Francisco Gil Villegas que ilustra muy bien la dimensión del pecado como autoconciencia del actuar hacia el futuro por parte de los puritanos del siglo XVII, actuar que está en función del tiempo religioso pero que simultáneamente tiene un impacto en el tiempo futuro de la economía, la ciencia y la política:

¿Qué sucedería si se pudiera interrogar a un calvinista puritano del Siglo XVII, sobre el significado de su acción social y se le hiciera notar que su acción ha generado una importante acumulación de capital que a su vez tuvo serias repercusiones sobre el desarrollo del sistema social y económico? Lo más seguro es que replicaría algo así como “yo no sé de qué me habla, pues simplemente he trabajado mucho para la glorificar al Señor, y si he obtenido buenas ganancias eso se debe a que el Señor me ha favorecido, con lo cual he eliminado, por lo menos, la seguridad de estar predestinado al fuego eterno, la plena seguridad de mi salvación no la puedo tener, pero sí puedo eliminar, con mi trabajo, las señales externas de ser condenado. (Gil Villegas, 2002, p. 126).

Junto al pecado aparece el mal como elemento central del futuro religioso en la sociedad del riesgo, concepto filosófico difícil de tratar desde la ética y la moral. Si transportamos el concepto a términos más sociológicos, daremos cuenta de que la carga ética pierde peso y la libertad adquiere otro sentido. A diferencia del pecado, el mal no es ontológico al ser humano, según Arendt, no puede ser un efecto voluntario, la mayoría de las veces el mal es hecho por gente que nunca se planteó ser buena o mala, sólo ocurrió en su actuar y revalorada a posteriori: para causar un gran mal no se necesita un mal corazón, se puede infligir por omisión o estupidez (Arendt, 1999). El mal en términos sociológicos es la ausencia de algo. Cuando las personas actúan lo hacen movidas por cálculos egoístas y, simultáneamente, por valores y principios. El resultado es una mezcla límite del saber de esas personas, límite del saber, límite del poder, y que se valora a la luz de todas las posibilidades. El mal señala siempre que se pudo actuar de otra manera, es decir, el mal es autoconciencia de manera distinta al pecado. Mientras que el segundo es autoconciencia previa a la decisión, el mal es conciencia de los resultados. Recordemos que a veces se decide matar a alguien para salvar a otras más, mentir para no develar una dolorosa verdad o, decidir en contra de la justicia para mantener la paz social.

El mal en el sistema de la religión implica observar nuestros actos en pasado y actuar de manera distinta hacia el futuro. El pecado es una guía para el actuar, el mal para hacerlo de otra manera en el futuro inmediato. Dos literatos nos dan muestra de ello. José Saramago en su novela “El Evangelio Según Jesucristo” relata la manera en que Jesús infringe un gran mal a un granjero estando el diablo atrás de ello (Saramago, 1997). Recordemos la parábola bíblica sobre el encuentro de Jesús con la legión de demonios encarnada en un hombre que le pide ayuda. Al acceder Jesús envía a la legión a un grupo de cerdos cercano, los cuales se arrojan al precipicio en una carrera desenfrenada. El hijo de Dios cree hacer el bien, pero de inmediato aparece el dueño de los cerdos reclamándole el gran mal que le ha ocasionado en su economía, y ahora está en bancarrota. Los discípulos y el maestro tienen que huir del lugar señalados como los que infringieron un gran mal en la aldea, aun cuando la intención fue otra. La sociología comprensiva ha tratado este tema como las consecuencias no deseadas de la acción (Weber, Giddens) y ahora asume la categoría contingencia (Luhmann, Beck).

En el otro extremo, Borges relata una visión renovada de Judas, personaje bíblico puesto como traidor, expuesto como la condición humana alejada de Dios. En realidad, la versión que nos ofrece es otra: Judas cumplió la misión de Dios en la tierra, de hacer que los hombres actuarán contra un hombre, señalado de pecador y blasfemo, asesinandolo. En futuro, la religión dibuja el pecado y el mal como elementos sobre los que Dios previó que los hombres actuarían, y demostró que los hombres no carecen de los atributos de impecabilas y de humanita:

Dios se hizo totalmente hombre, pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación. Para salvarnos pudo elegir cualquiera de los destinos que traman la perpleja red de la historia; pudo ser Alejandro Magno o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un ínfimo destino: fue Judas (Borges, 2004, p. 242)

El tiempo religioso no es extraordinario al tiempo de la sociedad. Peter Berger señala la sincronía sobre el futuro entre lo sagrado y lo profano cuando en el judaísmo Dios lleva a cabo la Alianza con el pueblo elegido. Los avatares de ese pueblo serán también los de Dios, las incertidumbres y las decisiones errantes serán compartidas con él. El cristianismo tampoco queda atrás, construir en la cosmogonía la dimensión del Mesías como hijo del Hombre y a la vez, hijo de Dios es coparticipar de la condición humana, es decir, ser contingente, pecador y, ante todo, hijo de la libertad.

Ortega y Gasset sentenció que el hombre no tiene naturaleza sino historia, que es él, el mundo y su circunstancia (Ortega y Gasset, 1970). Si

la religión es comunicación humana, entonces la religión también es historia que cambia de acuerdo con las circunstancias. A veces nos olvidamos de esa condición y creemos que es atemporal, sustancia o esencia atemporal en la sociedad. Pero lo sagrado se va construyendo y transformando en el tiempo y su huella se nota en muchos de los ámbitos ahora considerados modernos y seculares. En la modernidad, la idea cristiana del juicio final dio lugar al juicio de la historia. La noción de progreso reflejaba el anhelo de la trascendencia del hombre a un mundo mejor, lejano del que vivía. Ahora la sociedad del riesgo también ha modificado el tiempo religioso, o mejor aún, lo ha extendido hacia ámbitos seculares. En los últimos años asistimos a un ejercicio de imaginación sobre el fin del mundo a partir de conjeturas científicas y de los escenarios derivados de la acción del hombre en su presente.

En 1972, una organización llamada el Club de Roma, integrada por científicos e intelectuales de 30 países, llevaron a cabo un ejercicio de prospectiva para los siguientes 30 años. El informe llamado *Los límites del crecimiento* advertía sobre una serie de problemas que habrían de llevar a una crisis de carácter apocalíptico: medioambiente, crisis de las instituciones, violencia, brecha creciente entre países pobres e industrializados (Martínez, 2006). Para 1992 otro grupo integrado por más de 1,500 científicos emitió una alerta sobre los peligros de continuar degradando el medio ambiente y destruyendo la tierra. Para 2010, la preocupación se centra en los cataclismos que habrán de destruir a la humanidad en 2012 según pontifican diversos medios citando fuentes “científicas”. La idea del fin del mundo como responsabilidad del hombre no deja de tener tintes sacralizados sobre lo que se llama el Apocalipsis Moderno. Lo cierto en todo esto es que esta sociedad está anclada al presente en el temor o deseo de develar el futuro: profecía, predicción, pronóstico, son formas de abordar el futuro y en ello la religión ha dejado su huella.

En el cristianismo encontramos dos orientaciones hacia el futuro. Por un lado, encontramos en el catolicismo la idea de salvación como camino interrumpido y constantemente redimido. Cuando un católico piensa que ha pecado, que ha errado del camino, basta confesar sus pecados a un sacerdote, otro hombre como él, para que sean perdonados y continúe su camino. Aun cuando no se haya confesado toda su vida basta que en el lecho de muerte llame a un sacerdote para recibir los llamados santos óleos para redimir su vida completa, al menos para los ojos de los hombres. Un elemento esencial en el catolicismo es la idea que el hombre nace con el pecado original. Su libertad lo marca de inició sin haber actuado siquiera en este mundo. Basta el bautizo para delimitar las líneas del pecado y el mal sobre los que habrá de transitar el ejercicio de esa libertad.

Por otro lado, el puritanismo no es tan laxo como el catolicismo. Para los calvinistas, la idea de predestinación es algo decidido por Dios y divide a los hombres entre elegidos y condenados. Saber quiénes están condenados o elegidos para la gloria es una incógnita, sólo Dios lo sabe (Weber, 1997). La incertidumbre condujo a que los puritanos volcaran su acción en este mundo, en un ascetismo intramundano fincado en una ética de trabajo en el que se debatían las ideas del pecado y de la salvación. Se genera una ética de salvación que trae consigo prácticas para la conducta en la vida, o mejor dicho, creación de un estilo de vida con miras, no a modificar el designio divino final sino a ser un instrumento de Dios y a estar habitualmente lleno de él. Los puritanos llevaron al extremo la historicidad de Dios. Para Weber, la humanización de Dios ofreció la posibilidad de proporcionar al hombre una participación esencial en Dios en el mundo (Weber, 1982). Esa importancia atribuida al mundo y a las actividades mundanas como lugar de realización de la voluntad de Dios preparó un cambio en la racionalidad en otras esferas como la economía. Pero eso no significó que los puritanos vieran de manera distinta el futuro del camino de Dios.

Volvamos al tema que nos ocupa ¿El obsesivo incremento por las predicciones y profecías contienen un tipo de tiempo religioso sobredimensionado en la sociedad del riesgo? La respuesta apunta a que esto es más obsesión secular con ropajes religiosos que eventos netamente que provienen de lo sagrado. Pero analicemos por parte cada uno de los presupuestos: predicción, pronóstico y profecía. Cada uno establece una relación distinta entre el presente y el futuro, cada uno de ellos enuncia de manera diferente el instante que marca como el presente y desde del cual dibuja o imagina el futuro.

En el argot popular pronóstico o predicción se utiliza de manera indistinta, aunque no lo sean. La diferencia radica en que el pronóstico es un término alejada de contenidos religiosos, esto es, es más un ejercicio de cálculos y probabilidades sujetas a ciertas regularidades y constantes que hacen probable que el evento ocurra una vez más. En el extremo, los pronósticos son ejercicios estadísticos sustentados en la recurrencia de eventos pasados. Koselleck afirma que los pronósticos apuntan a acontecimientos políticos, sociales y económicos que pueden suceder de acuerdo con sucesos anteriores acreditados (Koselleck, 2006). Esto es común en el ejercicio de un cierto tipo de historiografía que afirma que los sucesos históricos se repiten en una espiral ascendente, la historia es una recursividad de acontecimientos que es necesario estudiar para entender, aunque sea de manera nebulosa, los acontecimientos futuros. En esta época

se repite que quien no conozca la historia está condenada a repetirla, aunque nunca se diga que los acontecimientos no se repiten.

El pronóstico tiene como característica dibujar el futuro con la información disponible en el presente. No intenta decir que va a ocurrir sino la probabilidad de que lo que ocurrirá si sigue la misma trayectoria de los acontecimientos. El pronóstico es una imagen favorable y hasta positiva del futuro, es pretensión de atajar el futuro con las decisiones en el presente. Es de alguna manera la mejor expresión de la sociedad del riesgo. El pronóstico médico, meteorológico, deportivo, de negocios, etcétera, juega con la recurrencia estadística como herramienta para la toma de decisiones. Aun cuando el pronóstico sea catastrófico la estadística muestra probabilidades de que no ocurra así. Cuando a una persona le notifican una enfermedad le dicen las probabilidades de morir o sobrevivir, a la par le ofrecen distintos tratamientos que pueden ayudar a incrementar la probabilidad de que se cure. El médico entonces muestra las estadísticas de los pacientes que han seguido el tratamiento sugerido y se han salvado.

La ilusión del pronóstico en la sociedad del riesgo es lo que llama Giddens la colonización del futuro, creación de zonas de posibilidades futuras conquistadas por inferencia contra-fáctica (Giddens, 1995). Las inferencias contra-fácticas no son otra cosa que el ejercicio de comprensión de la acción social dibujando qué es lo que hubiera ocurrido si se hubieran dado de otra manera. Dicho método ya lo había empleado Weber en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”.

El concepto *pronóstico*⁵ no aparece en la religión con la connotación moderna, pero sí es similar al concepto de pecado que antes hemos tratado. Pecado es un indicador oculto del pronóstico moderno. Actuar de tal o cual manera llevará a la gloria eterna o a la condena, no se sabe, pero cuando se actúa en los márgenes del pecado se actúa en el límite de las probabilidades y en el ejercicio de la libertad humana. Los pronósticos de las personas creyentes se fincan en qué tanto se hace el bien y el mal en el actuar cotidiano. No es una mera cuestión de especulación, tiene ciertos rasgos estadísticos que no han sido percibidos. Tal es el caso de las personas que se cuestionan sobre por qué les va mal a las personas buenas y se premia a los malos. Comienza de esta manera un recuento estadístico rudimentario sobre las personas, cercanas o públicas, que han obrado mal y gozan del éxito y el dinero, y de aquellas otras que han tenido una vida ejemplar y su suerte no ha sido mejor. Los parámetros sobre los que se evalúa el actuar pecaminoso se hace laxo, el pecado es un pronóstico de las consecuencias

⁵ La noción del pronóstico tiene una amplia carga positiva de adelantarse al futuro. Es un recurso semántico utilizado por la economía y la ciencia para demostrar o comprobar sus hipótesis y sus ejercicios de prospectiva.

en la vida cotidiana, aunque nunca se abandona la duda del castigo divino y el peso del infierno en las probabilidades futuras del actuar de cualquier creyente.

Una segunda forma de atajar el futuro es la predicción⁶, sentencia que se anticipa al tiempo y enuncia lo que serás, independientemente de las probabilidades. Las predicciones aparecen de manera cíclica, renovación del tiempo y de los deseos por no estar en la incertidumbre. A diferencia de los pronósticos, los cuales son dichos en un presente determinado, las predicciones pueden ser enunciadas en cualquier momento, en cualquier presente. Anunciar catástrofes naturales o asesinatos pueden ser dichas ahora, mañana o dentro de un año. El presente es intercambiable para la predicción, cosa que ocurre en el pronóstico.

La memoria en la sociedad del riesgo es una memoria porosa por no decir débil. Uno pensaría que la memoria en la predicción mantiene en alerta a los hombres. No es así. La corta memoria permite a los predicadores actualizar y presentar como nuevas visiones que hace mucho tiempo dijeron. Un adivinador puede predecir una catástrofe este año, y si no ocurre, el año siguiente también la anunciará y nadie se acordará de que ya había fallado. No hay registros en la memoria, pues los medios están más preocupados por el futuro que vendrá que por lo que fue. La predicción no pierde sentido, por el contrario, se fortalece e incrementa la angustia y el miedo pues el futuro se plantea como sustancia que nos ha alcanzado, si no en el año de la predicción queda latente para el próximo. Jacques Derrida apunta que temblamos en esta extraña repetición que vincula un pasado irrecusable con un futuro que no es posible anticipar, que nos aproximamos a algo que no es próximo (Derrida, 2000). La predicción juega con la angustia y el miedo, actualiza su memoria los futuros probables como algo que invoca constantemente como posible. La sociedad del riesgo atiende sobremanera las predicciones, pero no da cuenta que muchas ya fueron dichas y no se cumplieron, basta para ellos que se actualicen con otro nombre para ser de nueva cuenta futuro.

Ahora bien, las predicciones puede que se cumplan no porque el futuro se anticipe sino porque desde el presente se enfatiza que así es y será. En algún momento, Robert Merton señaló la irrupción del futuro inevitable a través de las profecías auto cumplidas. No se requiere de magos o adivinos, basta el rumor sobre lo que podría suceder para que adquiriera tintes de verdad social y la gente actúe en consecuencia como si ya ocurriera. El ejemplo clásico de la quiebra real de un banco (Merton, 1984). El rumor

⁶ Predicción tiene una mayor carga esotérica de develar el futuro desde el presente. Predecir en ciencias sociales se vuelve un riesgo en sí mismo.

de una supuesta quiebra de dicho banco produjo pánico entre los ahorradores quienes acudieron en masa a retirar su dinero del banco sin investigar o indagar. Por supuesto que el banco no tenía problemas financieros y hacía frente a sus obligaciones con sus clientes, pero el rumor fue tal que en pocos días transformó un banco con liquidez financiera en otro totalmente en bancarrota.

No hay que olvidar que las predicciones tienen una alta carga moralizante. Sus sentencias siempre van acompañadas de advertencias y señalamientos de culpa. Cuando ocurre un riesgo se busca siempre fincar responsabilidades. En la predicción, antes que ocurra señala a todos como culpables de no evitar la tragedia. La responsabilidad no existe, sólo la culpa y la carga moral de no hacer caso a las señales.

La imputación de responsabilidad ante los riesgos es un clamor de la opinión pública, las sentencias morales derivadas de las predicciones señalan a todos como culpables, es la mejor manera de diluir los riesgos en algo sobre lo que no tenemos control, y si se tiene éste es mínimo. La Pitonisa de Delfos – narrada por Dürrenmatt lo describe de manera magistral:

Siempre me ha asombrado muchísimo ese afán de los hombres por conocer el futuro. Parece que prefieren la desgracia a la felicidad (...) el caso es que los hombres quieren videntes ciegos y no se puede decepcionar a la clientela (Dürrenmatt, 1990, p. 147).

No pocas ocasiones se han señalado a la religión como fuente de las predicciones. Quizá por esa extraña relación que los videntes y adivinos dicen tener con lo sagrado, con la posibilidad de mirar el mundo como un todo, la totalidad del tiempo manifestada en un presente inmóvil, una mirada a la eternidad, supuestamente.

Pero muchas de las predicciones no tienen nada que ver con lo religioso aunque asuman ropajes de ella. Las predicciones sobre catástrofes naturales o males que la humanidad padecerá resulta ser algo más que evidente por la información disponible y la especulación sobre horizontes tan abiertos como la imaginación es posible. La probabilidad que ocurra algo es alta en comparación con los pronósticos. No se puede negar que existe una veta de predicciones religiosas que resultan complicadas separarlas de aquellas que tienen un carácter meramente moralizante.

Las predicciones religiosas suelen fincarse en el largo plazo, tienden a ser crípticas, abiertas a las interpretaciones más disímolas, casi por lo general recuperadas de textos antiguos que a la luz de la modernidad se

erigen como cajas de resonancia de los miedos y angustias más profundos de las incertidumbres y los cambios de la sociedad moderna (Callois, 1996). En realidad, las predicciones religiosas podemos decir que son más problemáticas a la religión en la sociedad del riesgo que una respuesta para sí misma de su situación en la modernidad. El cúmulo de información disponible, el juego azaroso hace que las predicciones sean netamente algo secular con ropajes religiosos más que una estrategia secular de la religión para hacer visible su condición moderna en la sociedad moderna.

Un elemento importante en la tríada para atajar el futuro es la profecía. Más críptica que la predicción y menos cierta que la predicción, la profecía si tiene un origen religioso, aunque muchas de las nuevas no sean en estricto sentido, pero sí recogen el sentido original de la profecía religiosa.

¿Cuál es ese sentido original? La profecía se caracteriza por definir el futuro que habrá de irrumpir en el presente (Bull, 2000). A diferencia de la predicción en la que desde el presente se definía el futuro, en la profecía es la inversa, es el futuro el que irrumpe y hace estallar el presente. El presente deja de ser horizontes de posibilidades para ser escenario de un único futuro inevitable. No hay espacios para la libertad y por tanto tampoco para la contingencia. Pongamos en perspectiva la conquista de los españoles sobre los indígenas. Mientras que los españoles buscaban cumplir los pronósticos sobre la tierra prometida, las comunidades prehispánicas veían en el arribo de los europeos algo más, el cumplimiento profético de la vuelta de Quetzalcóatl a la tierra que mucho tiempo atrás y a la que prometió volver.

La profecía, al menos en el cristianismo, nace como el juicio final y la llegada del Mesías por segunda ocasión. No hay más tiempo pues, el final de los tiempos llega con el Apocalipsis. Esta lectura se ha trasladado al futuro de la sociedad del riesgo. En el último tramo del siglo XX, la gente temió el cambio de siglo, reinventaron la noción de los milenarismos religiosos ahora bajo un formato secular. Ya no era la amenaza del fin de los tiempos religiosos sino el riesgo del fin de los tiempos de lo secular. Sentencias como “el próximo siglo será religioso o no será”, la idea del fin del mundo y el ataque extraterrestre en el 2000, el quiebre de las comunicaciones por el efecto del error informático producido por la falsa lectura del 2000 conocido como el fenómeno Y2K, colocó de nueva cuenta el tema de la profecía en la sociedad moderna. En décadas anteriores, el tema de la profecía era un tema de grupos religiosos radicales o de una exégesis de textos bíblicos como el Apocalipsis. En la sociedad del riesgo descubrimos que es más fácil confeccionar un Apocalipsis que una utopía.

La utopía va de acuerdo con nuestros anhelos profundos e irrealizables, en cambio es más fácil sugerir cálculos para una catástrofe, surgimiento violento del futuro sobre el presente.

Con el paso del tiempo, las profecías dejaron de ser videncias religiosas. Fueron autores seculares los que reinventaron las profecías como fue el caso de Nostradamus. Cada cierto tiempo la gente vuelve a leer sus sentencias en busca de pistas que ayuden a descifrar el futuro. Nostradamus fue médico, astrólogo y químico, más inmerso en el incipiente espíritu de la modernidad que en las oscuras entrañas del misterio religioso. El suceso de las torres gemelas en el 2001 en Nueva York relanzó las profecías, tanto que en pocos días su libro fue un éxito editorial. La gente estaba angustiada y necesitaba saber que iba pasar, aunque ello fuera trágico. La incertidumbre se volvía insoportable, era preferible reducir todas las posibilidades a una sola, aunque fuera trágica.

Posterior al evento del 2001 circularon en el Internet una gran cantidad de profecías apócrifas de Nostradamus donde se refería con precisión la destrucción de las dos torres por los aviones. En ellas se reproducía el lenguaje críptico de las profecías “auténticas”. Poco después se supo que una gran cantidad de ellas habían sido escritas por estudiantes de universidades norteamericanas y canadienses. Lo curioso de este caso es que las profecías funcionaron ex post a los eventos y no ex ante. La angustia se desató cuando la profecía había ocurrido y no como adelanto del tiempo por venir.

Esto da muestra que la profecía tiene el sentido religioso de volver tema de su comunicación las irrupciones violentas e imprevistas en la sociedad del riesgo. No opera como explicación del fenómeno, mucho menos como consuelo ante la angustia. Su dinámica es otra: es contener la irrupción inesperada de temas desconocidos, introducirlos como temas de la opinión pública y decantar los caminos posibles para su explicación por otras vías. Desplaza la responsabilidad en el tiempo suspendiendo o conteniendo las especulaciones que surgen en momento de caos.

Por lo analizado, observamos que aun cuando la profecía surge de un contexto religioso, su función es enlazar la crisis con otros ámbitos seculares para su respuesta en un tiempo requerido para recomponer el orden posible. Las profecías no sólo irrumpen en el presente, también abren la puerta a otras expresiones con alto contenido religioso que dan forma a la incertidumbre por otras vías. Es el caso del incremento de las señales divinas y de lo que se ha dado en llamar las manifestaciones del mal en el mundo hoy. En el primer caso, según pude documentar, de 1999 al año

2004 cerca de 150 apariciones marianas se han registrado en muchas partes del mundo, la mayoría en América Latina. Cada una de estas manifestaciones, ocurrida en lugares tan comunes y disímolos como un refrigerador, estufa, piso de una calle, el cemento de un puente o en productos perecederos como una tortilla o un panqué, se acompañó de interpretaciones y supuestos mensajes apocalípticos o señales proféticas de lo que vendría, aunque nadie aclaró nunca qué es lo que vendría (Gaytán, 2001). Así como los horizontes de posibilidades cambian en tanto cambian las decisiones en el presente, de la misma manera las interpretaciones y visiones cambiaban conforme se transferían a otros lugares las apariciones. Los objetos o lugares donde hubo la revelación mariana desaparecían conforme surgían otras figuras en nuevos lugares. Se podía decir que lo religioso de este tipo de manifestaciones estaba acorde a la memoria de la sociedad del riesgo, es decir, con un tiempo marcado siempre por un presente en constante renovación y en busca de futuros posibles. Lo religioso introdujo como parte de su comunicación el elogio y la admiración a lo insípido y a lo efímero. Las apariciones guadalupanas ya no trascendían, estaban condenadas a la revocación y posibilidad constante de sus mensajes.

El otro caso corresponde a las llamadas posesiones del mal (Michembled, 2002). El incremento de fenómenos paranormales no pasa desapercibido para esta sociedad. De hecho, es tema ya de la opinión pública y de instituciones eclesíásticas que hasta hace poco tiempo mantenía este tipo de rituales fuera del foco público, oculto y sigiloso, espacio estrictamente religioso frente a lo considerado como la secularización del mundo. Hoy el tema del mal y de las posesiones ha dejado de ser estrictamente religioso y ha pasado a ser tema médico, psicológico, manejo de energías y hasta ecológico (esto por el argumento de grupos ambientalistas que proclaman que el desajuste de la naturaleza conlleva a un desajuste en la salud mental del hombre). Llama la atención que en los últimos años se hayan incrementado considerablemente las versiones de posesión demoníaca. Es más llamativo aún el número de grupos o personas que dicen poder contrarrestar la fuerza al margen de las instituciones eclesíásticas. En un recuento de campo al mercado de Sonora en la Ciudad de México encontramos que 7 de cada 10 personas que visitaban el lugar creían estar embrujadas y 2 de ellas manifestaban estar poseídas.

La Iglesia católica ha sido una de las primeras en tomar cartas en el asunto. Hasta antes de la década de los noventa, la figura de Satanás estaba guardada en el desván, o mejor dicho, formaba parte de la utilería de la iglesia. No es hasta 1999, cuando la Iglesia católica definió un nuevo ritual de exorcismos, multiplicó la cantidad de sacerdotes encargados de esa función (sólo en Francia pasaron de 15 a 120 clérigos y en Oaxaca, México

se estableció una unidad especial para el tema) y reafirmó la existencia del demonio y su combate como coto de caza cuasi-exclusivo del Vaticano (Michembled, 2002). Pero el mal es posible en todos lados, y la idea de orden eclesiástico no impera más en una sociedad altamente contingente, a pesar de los deseos de una institución quieran imponerse.

La percepción sobre el futuro en la sociedad del riesgo es la reconstrucción de la idea de destino, cuando no hay destino que sea cierto. Es una reinención de la tragedia griega donde los hombres sienten estar en el papel del sacrificio, un héroe que conoce su final pero que no puede hacer nada para remediarlo. Aún mejor, acepta la fatalidad, pero evita someterse dócilmente a ella, sabe que hay sufrimiento, pero también fortuna y esfuerzo. Ortega y Gasset señala lacónico: “Homero anunció dame un héroe y te escribiré una tragedia”. (Gil Villegas, 1997, p. 19).

El hombre moderno del riesgo ya no asume el papel del puritano del siglo XVII que se resigna a ser instrumento de Dios. Ve en Dios el instrumento para hacer frente a su destino, en su tragedia asume que la profecía es una posibilidad, quizá la única pero que puede combatirla y cambiarla. El hombre moderno, producto de la sociedad del riesgo se sabe un sujeto trágico, y lo es en tanto quiere ser él mismo, la voluntad es tema de su tragedia sin heroísmo. Sabe de la tragedia sobre el calentamiento global, sabe de la tragedia de la sobrepoblación, la tragedia personal de vivir hacinado en las grandes ciudades, de las nuevas enfermedades que puede portar o contagiar. Nada de ello lo convierte en héroe de su propia trama, simplemente lo hace portador de incertidumbre de la cual la religión forma parte. Y forma parte en tanto la salvación o redención en este mundo no es ya una forma segura de navegar como lo hicieron los creyentes de la modernidad de antaño. La sociedad moderna no puede abrazar una sola posibilidad, ni siquiera si fuera lo divino, porque aún lo divino es múltiple e incierto para apostar todo por uno de sus caminos.

El final de la tragedia es la muerte, aun la finitud de la vida es una paradoja. Por un lado, se tiene la certeza de la muerte, por otro, se desconoce cuándo y cómo ocurrirá. Se puede comprar un seguro de vida y en realidad se compra estabilidad económica para otros. Se descubren nuevos medicamentos y nuevas enfermedades que derivarán de su uso, se sabe que la información es inmensa, y poco el tiempo para asimilarla. La percepción del riesgo de la modernidad deja de lado su escepticismo –una de las tantas versiones de la secularización clásica– para adoptar la dimensión secular de la religión, esto es, la liga de lo sagrado en la tierra, multiplicidad de formas de acceder a lo divino y lo contingente de su presencia entre los hombres. Para los hombres de la sociedad del riesgo

existe un destino, no saben cuál es, pero saben que existe uno para ellos y no es precisamente el más halagador. Reinventan entonces lo religioso como una elección entre otras, una posibilidad de cambiar ese destino por otro en la tierra, necesitan salvar su alma en el presente porque en el futuro estarán muertos y no habrá ya posibilidad de cambio alguno.

La profecía es un recurso de la religión para hacer evidentes las limitaciones del hombre fáustico –llamado así por las pretensiones del Fausto de Goethe– por dominar su futuro, pero también recordarle al hombre hamletiano que su tragedia no se produce por un futuro que ya existe marcado en su camino (Julien, 1998). Fáustico o hamletiano, no importa como perciba el riesgo la sociedad moderna, lo único claro es que la religión forma parte de su autoconciencia sobre la producción de los riesgos y se abre como una ventana para observar sus limitaciones y la manera en cómo construye su futuro.

LA MUERTE COMO DIMENSIÓN SOCIAL: LA ÚLTIMA FRONTERA DEL RIESGO.

La muerte ha sido un tabú para los seres humanos, rompe con cualquier seguridad ontológica que la sociedad provea a través de artificios como los seguros de vida, mayores instrumentos para reducir los impactos mortales en accidentes, adelantos médicos que alargan la vida y reducen los efectos de las enfermedades (Ariés, 2000). A pesar de todo ello, la sociedad del riesgo es obsesiva con la muerte. Está al pendiente de las señales riesgosas, estableciendo constantemente el umbral de catástrofe en el que se mueve. El golpe terrorista de secuestrar aviones y estrellarlos en edificios ha dado lugar a un temor por volar y el Tsunami ha provocado que las personas eviten las playas.

La conciencia de los hombres siempre se ha obsesionado por pensar su muerte. Gadamer menciona que todos los hombres, sin importar su edad o condición física y social mueren a un mismo tiempo y de manera irreversible (Gadamer, 1990). Desde que se nace se muere, llevamos dentro la muerte petrificada, el esqueleto que nos señala constantemente el destino de nuestra vida. El catolicismo hace alarde de necrofilia al conservar restos humanos en sus templos, lo hace para recalcar la condición percedera de los hombres en la tierra, aunque de manera por demás gráfica.

Desde el momento en que uno comienza a existir ha empezado a morir. No se puede evitar que venga sobre él la muerte, precipitada carrera hacia la muerte en la que no hay pausa ni tiempo fuera. No la muerte propia

sino la de nuestros semejantes, porque los que murieron ya pasaron la frontera, pero dejaron la duda entre los que quedan en este mundo (Ariés, 2000).

En la modernidad la muerte en sí misma no produce miedo, a menos que la persona tenga algún grado de esquizofrenia y paranoia. Es la manera en qué uno habrá de morir lo que genera angustia y temor, pero también lleva a un plano extremo la autonomía cuando se acepta que, si bien no se puede evitar la muerte, si es posible ejercer la libertad de evitarla o hacerla llegar.

La muerte en la sociedad del riesgo no es un futuro lejano, es un futuro carente de contenido o sustancia. Es el vacío cierto que llegará ¿Cómo? No se sabe. La muerte es la síntesis paradójica del riesgo: se tiene la certeza que llegará, saber cuándo y cómo es lo incierto. Las enfermedades y accidentes se muestran como una espada de Damocles sobre nuestras cabezas. La responsabilidad que cada uno asume se vuelve abrumadora: dejar de comer tal cosa, no visitar tales lugares, estar al pendiente del clima, etcétera.

La sociedad del riesgo reinventa los mandamientos cristianos. Recordemos que los diez mandamientos son negación y no afirmación. Al negar deja abierta la posibilidad a que suceda cualquier cosa: no matarás (pero puedes lesionar, maltratar o huir, etcétera), no desearás a la mujer de tu prójimo (pero no indica que dejes de desear a otras mujeres). Los mandamientos puestos en negación abre la posibilidad a la libertad de acción de los hombres. De estar escritos de manera afirmativa no habría ya libertad, lo que está escrito es y debería ser.

En la misma lógica actúa la sociedad del riesgo. La amenaza de la muerte repentina hace que se busquen caminos a partir de la negación del mundo. Ante la crisis de alimentos procesados y el riesgo de contraer cáncer se procede a explorar las virtudes de lo orgánico. Se sugiere entonces que ésa es la salida para una vida sana. Pero si el mundo entero regresará a la producción de orgánicos dejando fuera los alimentos transgénicos el riesgo de una hambruna mundial se dispararía y la muerte, entonces sí, elección de unos sobre el resto de la sociedad.

La muerte en la modernidad, particularmente en la sociedad del riesgo, es más que la última frontera, es la línea cotidiana que conscientemente es una preocupación por alejarla. En el terreno religioso, la muerte es la frontera de la trascendencia, es el punto de quiebre en el que no existen más posibilidades, la contingencia se agota para el que muere,

pero se incrementa para los que quedan vivos aún (Gómez, 2002). La muerte del prójimo no es mi muerte, el riesgo se incrementa de correr la misma suerte. Al pasar cada catástrofe existe una paranoia por no ser la próxima víctima. Se inician investigaciones, se toman decisiones políticas y se gastan recursos en evitar que la muerte de aquéllos no sea nuestra muerte. Pero la incertidumbre abruma y es cuando aparece lo religioso en el horizonte. No todo es responsabilidad del hombre, existe una parte que corresponde a lo divino que sabe de antemano lo que va a ocurrir, no porque lo haya decidido de antemano sino porque lo prevé. Los hombres buscan señales en los rituales, rezos o manifestaciones religiosas que prevengan los males futuros. Se inicia un círculo hermenéutico, la religión y sus manifestaciones en lugar de ser señales seguras se convierte en un amplio abanico de interpretaciones y de posibilidades, ciertas o no, eso no se sabrá hasta que ocurra. La muerte misma es una de esas posibilidades.

En el cristianismo, la muerte significa la redención –Jesús mismo es símbolo de tal sacrificio–, en otras religiones se entiende que los dioses ven en la muerte la redención de sus seguidores como un honor. En todo caso, la muerte deja de ser algo trágico para convertirse en la redención de la incertidumbre. La responsabilidad sobre el futuro y su finitud deja de estar en los hombros de las personas, les da un respiro, objetos de su infortunio. El riesgo de muerte en la religión se asume de manera distinta que otros ámbitos. En religión, los hombres muertos fueron víctimas, no entendieron las señales divinas y por tanto se descarga la responsabilidad. La victimización no es sólo cuando ocurre la muerte, el riesgo de muerte visto religiosamente descarga parte de la responsabilidad del actuar del sujeto en cuestión en algo que lo trasciende.

Los rituales de limpias espirituales, la santería, la adivinación, quiromancia y otros recursos para contener la incertidumbre de la muerte, ayudan a los sujetos agobiados a descargar la responsabilidad y con ello a mitigar la angustia. Si ocurre o no lo predicho es otra cosa, el creyente está convencido que fuerzas externas actúan alrededor de él y que lucha o se acompaña de ellas (Durkheim, 1994). A diferencia de la limpia y santería de otros tiempos, ahora se hace hincapié a los creyentes en la fuerza de sus decisiones para combatir el mal y definir su futuro. Sugieren visitar especialistas para tratar las dolencias y de cómo invertir el dinero si el problema es de finanzas. Si bien se mitiga la carga, el peso de las decisiones recae casi en su totalidad en el creyente.

CONCLUSIONES.

La sociedad del riesgo ha puesto énfasis en el tiempo, sobre todo en el futuro. Le obsesiona el tiempo y busca la manera de atajar el tiempo: predicción, pronóstico y profecía, la tríada de la incertidumbre. En algunos casos, como la predicción y la profecía, la religión despliega su complejidad para aceptar o rechazar como parte de su comunicación esas pretensiones de entender el futuro, sobre todo si ese futuro se presenta como único y cierto. La profecía es el recurso inherente a la religión, porque es a través de ella que puede hacer que el futuro llegue al presente en forma de imaginario, la llegada del Mesías hoy. En cambio, la predicción y el pronóstico tienen un sentido desde el presente con tal de adelantarse al futuro, una forma de cálculo de probabilidades y recursos disponibles para imaginar el tiempo por venir.

La religión también ha mostrado su capacidad de incorporar una dimensión moderna en la secularización, es su manera de procesar la finitud de la vida, el temor a la muerte y la percepción del riesgo quiebra la seguridad ontológica heredada de una modernidad que prometía bienestar y longevidad. El futuro ya no es promisorio, aún más, la conciencia sobre la irrupción violenta de la vida ha dado lugar a cultos como el de la Santa Muerte, lejana a pretensiones morales y más cercana a entender y procesar la incertidumbre del futuro inmediato en el presente, en el aquí y ahora. La muerte se refleja entonces como el final de toda comunicación y, por tanto, de toda incertidumbre. Es la exclusión universal de la sociedad: muerte política, social, económica, física, cualquiera de ella es exclusión universal y la incertidumbre de padecerla es angustiosa aun cuando una vez que ocurra ya nada cambiará y no habrá más de que preocuparse.

BIBLIOGRAFÍA.

- Arendt, H. (1999). Eichmann en Jerusalén. España: Lumen.
- Ariés, P. (2000). Historia de la muerte en occidente. España: Acantilado.
- Berlin, I. (1992). Árbol que crece torcido. Revista Vuelta, 191, 337-340.
- Borges, J. L. (2004). Tres versiones de Judas. En: Ficciones. Argentina: Emecé.
- Buck-Morss, S. (1995). Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. España: Visor.

- Bull, M. (2000). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1993). El taparrabos de la ética. *Revista Vuelta*, 202, 35-40.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. España: Paidós.
- Douglas, M. (1993). *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*. España: Paidós.
- Durkheim, E. (1994). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Dürrenmatt, F. (1990). *La muerte de la Pitia*. España: Tusquets.
- Fraijó, M. (2001). *Filosofía de la religión, estudios y textos*. España: Trotta.
- Gadamer, H. G. (1990). *El giro hermenéutico*. España: Cátedra.
- Gaytán, F. (2001). *Bendita entre las paredes o la reinención del Tepeyac virtual*. México: El Colegio de México.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. España: Península.
- Gil Villegas, F. (2002). Fragmentos de la introducción a la edición crítica de la ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber. *Metapolítica*, 26-27, 125-140.
- Gil Villegas, F. (1996). Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el *Zeitgeist* de la modernidad (1900-1929). México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.
- Gómez, C. (2002). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. España: Alianza Editorial.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Argentina: Taurus.
- Ibáñez, J. (1990). *Nuevos avances en la investigación social: la investigación social de segundo orden*. España: Anthropos.

- Jullien, F. (1998). *Elogio de lo insípido*. España: Ediciones Siruela.
- Koselleck, R. (1990). *Futuro pasado: por una semántica de los tiempos modernos*. España: Paidós.
- Koselleck, R. (2006). Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia. *Revista de Estudios Políticos*, 134, 17-34.
- Luhmann, N. (1992). *En el ocaso de la sociología crítica*. México: Universidad de Guadalajara.
- Martínez Rojas, A. (2006). *El apocalipsis según la ciencia*. El Universal. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/articulos/31745.html>
- Merton, R. K. (1984). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Michembled, R. (2002). *Historia del diablo siglo XII al XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, J. L. (2005). La deconstrucción del cristianismo. *Revista de Filosofía*, 112(37), 25-26.
- Ortega y Gasset, J. (1970). *Meditaciones del quijote e ideas sobre la novela*. España: Taurus.
- Ricoeur, P. (2000). *Tiempo y narración*. Tomo III. México: Siglo XXI.
- Saramago, J. (1997). *El evangelio según Jesucristo*. México: Alfaguara.
- Weber, M. (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Ediciones Coyoacán.
- Weber, M. (1982). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zermeño, G. (2002). *La cultura moderna de la historia*. México: El Colegio de México.

CAPÍTULO 4

La violencia de la Iglesia católica en Puebla¹

Luis Arturo Jiménez Medina²

INTRODUCCIÓN.

Parece ser que una de las características básicas y más importantes de las religiones y de los sistemas de creencias desde que existen en este mundo hasta nuestros tiempos es la violencia en sus diferentes manifestaciones, desde la más cruel y bárbara hasta la más sutil y simbólica. Si uno revisa, aunque sea a “vuelo de pájaro” la historia mundial, el binomio violencia y religión van de la mano y se manifiesta de diferentes maneras, pero el resultado siempre es el mismo: víctimas y victimarios. En el desarrollo histórico de las sociedades en el tiempo y en el espacio, la aparición de la violencia y la relación con las creencias y las religiones ha mostrado que dicha relación es una constante histórica de la vida social y humana. Dicha caracterización es válida incluso para aquellos sistemas religiosos que se autocalifican como “no violentos” como es el caso del budismo. En efecto, en el propio budismo está el caso del uso de la violencia en la etapa de la restauración Meiji y el budismo zen en el siglo XIX (Blancarte, 2019, pp. 12-13), hasta la actualidad en donde la violencia es una práctica cotidiana en los países asiáticos de Birmania y Sri Lanka, por mencionar sólo algunos casos, que contradice su propia tesis original. Un argumento muy contundente, sobre la relación entre religión y violencia que me parece adecuado para el contenido del presente texto, surge a partir de una cita bíblica tomada del evangelio según San Mateo (10: 34-38) a la cual me refiero a continuación:

En suma, sólo aquéllos que estén identificados con Dios, de manera absoluta e incluso en contra de sus padres e hijos, podrán hallar la salvación eterna. Y ésta me parece que es la clave de por lo menos algunas formas de [...] violencia: la identidad de nosotros (o peor aún, yo, en el caso del iluminado) contra todos los demás. Los que no están conmigo están en el error. La identidad absoluta que Dios exige supone una separación del resto, es decir, todos aquellos que no forman parte del proyecto de salvación. Se convierten, por lo tanto, en desechables y sujetos de violencia (Blancarte, 2019, pp. 13-14).

¹ Una primera versión de este texto se presentó como ponencia en la “Jornada de Reflexión Universidad y Sociedad ante la Violencia en México”, que se realizó en el auditorio Luis Villoro de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, el 26 de septiembre de 2018.

² Profesor Investigador Titular de Tiempo Completo, Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0600-0899>

De la cita anterior se pueden deducir tres aspectos importantes en donde se muestra la relación consustancial entre religión y violencia, además de eso, en cada uno de esos aspectos existe una buena dosis de violencia: cuando la religión se desempeña como articulador de identidades y, obviamente, también hay exclusiones; cuando es un instrumento para legitimar el orden social establecido; evidentemente está su contrario que es cuando la religión intenta subvertir un orden social (Blancarte, 2019, p. 12).

Además de la relación consustancial de la religión con la violencia, también se muestra, a partir de la referencia anterior, que la religión es parte de la sociedad y de la cultura, porque como lo alude Blancarte (2019), "...la violencia religiosa es real, pero se enraíza en las culturas que la vieron nacer y se modifica en los nuevos flujos de la sociedad globalizada" (p. 17). Pero, además, la religión se expresa en instituciones; como lo argumenta Durkheim (1982, p. 49): "Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que se unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas". En México, las religiones generalmente se manifiestan, desde la perspectiva jurídica, en asociaciones religiosas.

El contenido de este documento versa sobre la relación de la religión católica con la violencia en la ciudad de Puebla. Para ilustrar dicha relación, se analizarán tres casos que han sucedido en los últimos 40 años en donde el factor violencia es una constante. Dichos casos han sido poco tratados y, en algunos, sólo existe información en unos cuantos medios de comunicación impresos. De los tres casos, el primero se refiere al año de 1979 y la información se obtuvo de dos textos y con algunas pláticas con uno de los actores importantes de esos tiempos. Del segundo caso, se recurrió a la información periodística impresa y con algunas breves entrevistas realizadas a algunos actores. Del tercer caso, se pudo hacer trabajo de campo en la marcha de septiembre de 2016 y la revisión de las pocas notas periodísticas impresas que se publicaron sobre el evento. Como se podrá deducir, el contexto de los eventos que se analizarán en este documento se da en el ámbito urbano de la ciudad capital poblana en donde actualmente viven casi dos millones de habitantes.

Viene al recuerdo y como parte de esta introducción, aquel evento violento del 14 de septiembre de 1968 relacionado con la religión y la iglesia católica. En la película dirigida por Felipe Cazals de 1975, así como las publicaciones de Sotelo Mendoza y Carlos Monsiváis de 1998; el libro de Guillermina Meaney de 2009; documento de Solórzano de 2016 y el testimonio de uno de los sobrevivientes de aquel evento trágico que nos

comunicó en una conferencia en el año 2010 en el Colegio de Antropología Social de la BUAP; en resumen en esa ocasión lincharon a cinco trabajadores de la BUAP y a algunos vecinos, los cuales fueron considerados como “bandidos”, “agentes del comunismo”, e “insultadores de Dios y de la patria”, entre otros adjetivos. Dicha adjetivación fue promovida por el párroco del templo de la localidad, previniendo a los pobladores de dichos peligros, los cuales se armaron de palos, machetes y otros objetos para impedir dicha amenaza. Dicho crimen quedó impune porque ni la Iglesia católica ni las autoridades municipales tomaron cartas sobre dicho evento.

La situación descrita muestra fehacientemente la violencia de la iglesia tanto en el discurso, en el uso del lenguaje, como en la interpretación de la doctrina religiosa y su aplicación en el mundo real, entre otras expresiones y muestra claramente, a mi parecer, lo que Bourdieu (1996, p. 44) sugiere como la violencia simbólica, que no es otra cosa que cualquier tipo de poder que logra imponer significaciones e imponerlas como verdaderas y legítimas y que tienen la capacidad de disimular las relaciones de fuerza en que se fundamenta dicho poder.

El primer caso se refiere a una disputa doctrinal que se realiza en el seno de la Iglesia católica entre miembros de la propia institución eclesiástica en el contexto de la primera visita de un papa a México. El segundo es un asunto por la disputa de creyentes, en donde la institución eclesiástica poblana muestra un rostro intolerante con argumentos doctrinales para invalidar una concepción proveniente de la cultura popular. El último caso que se tratará en este texto hace alusión a la institución eclesiástica que, con argumentos doctrinales poco actualizados, se opone política y doctrinalmente a las necesidades y realidades del México actual. A continuación, y de manera breve, se expondrá algunos eventos históricos en donde la relación entre religión y violencia se expresan en el papel de la Iglesia católica y que servirán para contextualizar los casos mencionados.

LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO Y LA VIOLENCIA.

En la historia de México, la conformación del ámbito de lo religioso desde el siglo XVI, ha estado caracterizada por las relaciones de la Iglesia católica con otros ámbitos e instancias de la vida social mediadas por la violencia. Como sugiere De la Peña (2004, pp. 56-57) desde aquella época el hilo conductor que dicha institución ha sostenido es constituirse en una fuerza hegemónica. En efecto, en la época colonial el proceso evangelizador se realizó a partir de la persuasión y la fuerza llevada a cabo por misioneros,

militares y administradores consolidando una institución religiosa que hasta nuestros días sigue siendo un referente fundamental para entender la historia de nuestro país y, evidentemente, a la época actual.

Desde el siglo XIX, en las luchas por la construcción de un estado nacional mexicano, la mencionada institución eclesiástica jugó un papel significativo. En efecto, durante dicho siglo, muchas vidas se perdieron con las reformas liberales que buscaban restarle privilegio y poder a la Iglesia católica. Dicha violencia desembocó en la guerra cristera en la década de los veinte del siglo XX. Los resultados de este largo conflicto son: desde 1861, México es un país católico, pero también una nación laica (De la Torre, 2008, p. 27). A partir de la década de 1970, comenzaron a llegar los vientos liberadores, primero del concilio y luego de la iglesia latinoamericana: los cristianos se movilizaban y se solidarizaban con los movimientos populares. Aunque la mayoría de los obispos mexicanos seguían criterios conservadores y moderados, hubo algunos obispos que alzaron una voz profética como fueron los casos de Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruíz, Arturo Lona y Manuel Talamás que promovieron una dimensión política de la fe denunciando las injusticias del sistema político y económico mexicano (De la Torre, 2008, p. 28).

Desde 1979 con la primera visita de un papa a México y la celebración de la III reunión de la CELAM en la ciudad de Puebla, se desató una fuerte cruzada contra las fuerzas progresistas al interior de la Iglesia y el desmantelamiento de lo avanzado por laicos y curas inspirados en la teología de la liberación, la opción preferencial por los pobres, las comunidades eclesiales de base, las organizaciones de laicos, entre otros. De esta manera, la iglesia se convierte en un agente político, pero también con la intención de reconquistar la autoridad moral entre la sociedad y la política. Con los cambios constitucionales en materia religiosa, el papel de la Iglesia católica y de las demás iglesias operan más en el campo de lo político. Pero también se involucran en una serie de abusos sexuales, escándalos económicos, injerencia en los procesos electorales, relaciones con el narcotráfico, relaciones muy abiertas con los poderes económicos y políticos y la reproducción de un discurso muy conservador en relación con los temas de la sexualidad, la familia, el aborto, la educación y otros asuntos (De la Torre, 2008, pp. 28-30).

Todos estos acontecimientos mencionados en términos muy generales se expresaron de diferente manera en las diversas regiones y localidades del país con resultados desiguales: en algunos lugares la presencia de la Iglesia católica mantiene un rol significativo que no solamente se manifiesta en las cuestiones morales, sino también en las

cuestiones educativas, políticas y económicas como son los casos de las entidades federativas del centro, centro norte y occidente. En cambio, en las regiones norteñas y sureñas, en donde están las fronteras con Norteamérica y Centroamérica respectivamente, aunado a la diversidad lingüística, poblacional y cultural en las entidades federativas del sureste y sur; se pueden identificar más “competencia” de otras ofertas religiosas frente al catolicismo. No obstante, en cualquier circunstancia la iglesia católica sigue siendo una instancia hegemónica en gran parte del país, aunque ya existen ciertas expresiones de la diversidad religiosa, dependiendo de la zona geográfica y dicho dominio tiene muchos elementos, como ya se apuntó antes, de violencia en diferentes formas.

Algunos aspectos para la comprensión de la relación entre violencia y religión. La cita que se reproduce a continuación es un punto de partida para la elaboración de este texto, pero también es interesante la reflexión que realiza Herrera-Lasso (2017), a los aportes de la antropología para el estudio de la violencia:

[Ésta] forma parte de una relación de poder situada en un contexto histórico y cultural específico, lo que hace que sus significados cambien en el tiempo y en el espacio. Cada cultura define sus propios parámetros para explicar, ejercer y tolerar la violencia. El uso de la violencia es generalmente negociado: se disputa quiénes, cuándo y cómo deben ejercerla. El origen de los comportamientos violentos tiene que ver con la apropiación y uso de recursos (simbólicos o materiales) que resultan escasos. La violencia es una forma de apropiación de dichos recursos. Las soluciones violentas pueden ser de corto plazo (apropiación de los recursos del otro) o de largo plazo (eliminación del otro). [...]. La violencia no se puede separar de una racionalidad instrumental pues está basada en una relación de competencia por los espacios y los recursos. Sin embargo, la violencia no es puramente instrumental. Existen elementos simbólicos que buscan justificar la violencia: el orden, la libertad, el bien común, son códigos o discursos a los que se apela para activar una maquinaria de soluciones violentas (Herrera-Lasso, 2017, p. 12).

La referencia anotada apunta una serie de elementos que en un texto corto no se pueden desarrollar pero que pueden tomarse como referencia e ilustración de lo complejo que es la temática de la violencia. Sin embargo y para complementar la anterior definición, es conveniente recurrir también al argumento de Bourdieu y Passeron (1996, p. 44) y que dice lo siguiente: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza”.

Las definiciones mencionadas son adecuadas, a mi parecer, para argumentar no solamente el título de este texto, sino también para aplicarlo al caso de la religión católica y la institución eclesiástica a través del tiempo y del espacio poblano en particular. En otro texto del sociólogo francés Pierre Bourdieu en donde se alude más específicamente al caso de la religión, se puede considerar que:

Por el hecho de que los sistemas simbólicos obtienen su estructura, como se ve con evidencia en el caso de la religión, de la aplicación sistemática de un mismo y único principio de división, y porque no pueden organizar el mundo natural y social sino recortando allí clases antagonistas, por el hecho de que, en una palabra, engendran el sentido y el consenso sobre el sentido por la lógica de la inclusión y de la exclusión, ellos están predispuestos por su estructura misma a servir, simultáneamente, a funciones de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción: estas “funciones sociales” (en el sentido durkheimiano o estructural-funcionalista del término) tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que la función lógica de ordenamiento del mundo –que el mito cumplía de manera socialmente indiferenciada operando una *diacrisis*, a la vez, arbitraria y sistemática, en el universo de las cosas– se subordina a las funciones socialmente diferenciadas, es decir, a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas (Bourdieu, 2006, p. 33).

El párrafo anterior, puede ser aplicado al caso de la Iglesia poblana para comprender los tres casos que se expondrán. En efecto, el ejercicio de violencia simbólica de parte de la instancia eclesiástica es significativa porque casi todos los implicados forman parte de la misma estructura y son sometidos a un criterio divisional dicotómico como discurso legítimo e ilegítimo, como es el evento relativo a la conferencia III de la CELAM; en el segundo caso se refiere a la dicotomía creencias verdaderas y falsas y que alude al culto de la Santa Muerte; finalmente con concepciones naturales y antinaturales, es una dicotomía que se aplica al caso de la marcha del pasado septiembre de 2016 en el centro histórico de Puebla.

VIOLENCIA ECLESIASTICA AL INTERIOR DE LA IGLESIA CATOLICA.

El primer caso se ubica a finales de la década de 1970 en ocasión de la primera visita de un papa a México y la celebración de la III reunión de los obispos latinoamericanos conocida como Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM III). La primera reunión se realizó en 1955 en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil y la segunda se llevó a cabo en Medellín,

Colombia en 1968 tres años después de la conclusión de los trabajos del Concilio Vaticano II. Las referencias siguientes tratan de contextualizar el caso que trataremos a continuación.

Según Ceballos (1992, p. 122), desde finales del primer tercio del siglo XX, se pueden distinguir tres tipos de agrupaciones de católicos que conviven entre sí y que se van formando durante dicho siglo: la primera agrupación surgió después de la Cristiada en 1929 y que se expresó principalmente en la Acción Católica hasta al final del Concilio Vaticano II en 1965. Un segundo conjunto de agrupaciones es los que aceptan las reformas conciliares (sociales, bíblicas, litúrgicas y eclesiológicas) y de ahí se identifican las corrientes de base; los cristianos por el socialismo; "...las nuevas agrupaciones al pensamiento social cristiano al que ya no consideran como una doctrina, sino como una enseñanza más cercana a una ética inspiradora que a una ideología"; entre otros. Finalmente, después de la primera visita del Papa Juan Pablo II a México, se consolidan agrupaciones de índole conservadora e inclinados a planteamientos preconciliares.

Estos han vuelto a hablar de doctrina social católica, cuando los anteriores la habían delimitado; han hablado otra vez de la restauración del orden social cristiano; han combatido acremente las nuevas corrientes teológicas, especialmente la teología de la liberación; y han intentado, en resumen, contener con cierto celo intransigente las corrientes más innovadoras (Ceballos, 1992, p. 122).

Cuando el papa llegó a la ciudad de Puebla a inaugurar los trabajos de la tercera reunión de los obispos latinoamericanos denominada Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM III) en el año de 1979; dicha ciudad reportaba un poco más de ochocientos mil habitantes según el censo de 1980. Esos dos acontecimientos tendrán un impacto diferente entre los católicos mexicanos: la visita del papa Juan Pablo II se expresó en la mayoría de la sociedad mexicana con un peso significativo en términos sociales y políticos en el plano nacional y la reunión de la CELAM III tuvo implicaciones principalmente doctrinales para México (Blancarte, 1983, p. 369) y América Latina.

En este contexto, la ciudad capital del estado poblano se convierte en un campo político (Swartz, Turner y Tuden, 1994, p. 105), en donde no solamente se van a dirimir conflictos de índole doctrinal que se expresan en los campos político, educativo y económico, principalmente, sino también es un campo para el ejercicio de la violencia. Desde la década de 1970, la ciudad capital de Puebla era uno de los bastiones del anticomunismo respaldado por los empresarios poblanos, la Iglesia católica, académicos, estudiantes y otros sectores sociales y adjetivaban a los movimientos

reivindicativos de trabajadores y de otros sectores sociales como parte de una conjura internacional comunista. Se forma el Frente Universitario Anticomunista (FUA) a mitad de la década de 1950 (Delgado, 2003), y desde la segunda mitad de la década siguiente, estará presente en el contexto social y político de la ciudad poblana con el apoyo del arzobispo en turno Octaviano Márquez y Toriz quien a principios de los sesenta manifestó su anticomunismo con una carta pastoral en donde afirmaba entre otras cosas que “El comunismo es un sistema filosófico y político que destruye la personalidad humana, niega el orden espiritual y por lo tanto, el orden moral” (Marroquín, 2014, p. 190). Dicho arzobispo enfrentó una fuerte crisis desde 1967 por la violencia de los miembros del FUA contra el proceso electoral en la Universidad Autónoma de Puebla (UAP) y luego por el evento violento de Canoa ya citado y para aminorar dicha situación intervino el obispo Méndez Arceo, pero en respuesta, el arzobispo Márquez y Toriz escribió una carta pastoral descalificando al obispo de Cuernavaca (Marroquín, 2014, p. 190).

En un ambiente de mucho cuidado e “inspirados” en una “teología de la conspiración” -término acuñado por José Comblin-, las autoridades del Vaticano preparaban la III Conferencia de la CELAM impidiendo que participaran como delegados en esa reunión el mayor número posible de obispos progresistas. Igualmente, se prohibiría la entrada a asesores (en la reunión de Medellín de 1968, éstos habían realizado el Documento). Se escogió cuidadosamente la sede: en la conservadora Ciudad de Puebla, el Seminario Palafoxiano, un gran predio rodeado por una muralla construida por Espinoza Iglesias, dueño de Bancomer (Marroquín, 2014, p. 188).

De esta manera y considerando los elementos ya expuestos y como ya se había dicho, la ciudad capital poblana se convierte en un campo político en “...donde se despliega una serie continua de batallas que surgen entre personas y grupos”, echando mano de diversos recursos “...para justificar y apoyar sus propios intereses políticos”, religiosos, entre otros; “...de personas y grupos que, compartiendo una norma, acusan a la otra de quebrantarla por posiciones de autoridad”; ese espacio social “...es un campo de tensión, lleno de antagonistas solos o agrupados, que están movidos por la ambición, el interés propio, el deseo del bien público...”; ahí “...se encuentran involucrados actores, relaciones, reglas, instituciones, metas, intereses, recursos escasos por lo que se compite y a los que se busca controlar (...): “...espacio de posiciones, de fuerzas y luchas” (Díaz, 2014, pp. 93-127).

En efecto, la ciudad de Puebla es el escenario en donde diversos actores, instituciones, grupos no solamente religiosos sino también

empresarios, políticos, medios de comunicación, entre otros, compiten por imponer y controlar la versión “más conveniente” del mensaje cristiano que se estaría revisando, analizando, evaluando y ajustando por los obispos latinoamericanos de aquellas épocas, como apunta Marroquín (2014, pp. 187-188) en su texto:

Cuando ya se hablaba de una tercera Conferencia Latinoamericana (la III CELAM), a los diez años de Medellín, algunos jerarcas pensaban la posibilidad de neutralizar Medellín y condenar la Teología de la Liberación. Muchos obispos, dóciles a lo institucional, habían firmado el Documento de Medellín sin comprender todas sus implicaciones, y poco a poco se les había estado advirtiendo de los peligros que esta corriente comportaba.

En todo este contexto, también se había pensado que el adversario principal del espíritu de la conferencia episcopal era el Gobierno liberal laico; pero su espíritu jacobino ya había menguado. Al respecto, hay que recordar la llamada “carta de Anenecuilco” que emitió Méndez Arceo a los candidatos presidenciales de aquellas épocas y que les demandaba poner fin al estado de ficción jurídica e inmadurez cívica en las relaciones entre el Estado y la Iglesia (Marroquín, 2014, p. 197).

Lo que en realidad está en juego en la reunión de obispos en la ciudad de Puebla son las dos maneras de interpretar y comprender el mensaje cristiano y la función de la iglesia católica en los países de América Latina: la que proviene de la segunda reunión de Medellín en 1968 expresada en la teología de la liberación y su expresión eclesial de tipo popular y la que están “ajustando” y revisando desde el Vaticano que tiene como objetivo impedir el desarrollo de los resultados de la reunión anterior de la CELAM y regresar a un sistema de rigidez y verticalidad aprovechando la coyuntura de un nuevo papa. En otras palabras, se organizaba una especie de derecha eclesial respaldada por El Vaticano y, por otro lado, también se organizaba el progresismo eclesial latinoamericano para defender el espíritu de Medellín, cuyos indudables frutos se están recogiendo en esos momentos (Marroquín, 2014, p. 190).

De los simpatizantes de la iglesia popular y la teología de la liberación fueron invitados, por el obispo Sergio Méndez Arceo- el cual era un líder con mucho reconocimiento a nivel nacional e internacional-, a directivos de movimientos apostólicos y centros de apoyo para agentes con trabajo de base a la línea mencionada como son los casos del Centro de Comunicación Social (CENCOS), el Centro Antonio de Montesinos, el Centro Nacional de Misiones Indígenas (CENAMI), el Secretariado Social Mexicano, el Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad “Oscar A.

Romero, entre otros (Marroquín, 2014, p. 192); igualmente teólogos, sacerdotes, obispos, académicos, simpatizantes de esas líneas de trabajo. Por su parte, la versión del Vaticano estaba dirigida por las autoridades de la propia Santa Sede, el presidente de la CELAM, el obispo Trujillo, obispos de los países latinoamericanos, la mayor parte de los obispos mexicanos en donde destaca Javier Lozano Barragán, los empresarios en donde los de Puebla destacaron por el golpeteo al obispo Méndez Arceo al igual que la prensa nacional y poblana. Sin embargo, en agosto de 1978 muere el Papa Paulo VI y la reunión se suspende y un poco más de un mes, muere el pontífice sustituto Juan Pablo I en circunstancias que hasta la fecha no han sido claras. Entonces se elige a Juan Pablo II el cual indica continuar con la preparación de la reunión y que hasta estaría en México para inaugurarla. Todo esto creo mucha expectativa sobre todo por su postura con relación a los procesos de las iglesias de América Latina, ya que estaba recién electo (Marroquín, 2014, p. 196).

Aunque el papa Juan Pablo II no condena a la teología de la liberación ni a la Iglesia Popular según el discurso que pronuncia en la apertura de los trabajos de la reunión latinoamericana, en la práctica y por el control del Vaticano y de la mayoría de los obispos conservadores latinoamericanos, la prensa nacional y poblana publican en sus titulares la existencia de “curas revoltosos”; “Celam paralelo”; “Llega a Puebla el obispo rojo”, entre otros. Para la prensa poblana, el “encuentro paralelo” se habría tenido, “contraviniendo las órdenes expresas del arzobispo –refiriéndose a Rosendo Huesca–, en el templo del Sagrado Corazón de María del barrio del Parral. Dicho templo era la sede de una comunidad religiosa de la orden de los claretianos. En Puebla, dicho “Celam paralelo” tenía apoyos de la UAP y otras comunidades religiosas –papelería, espacios para hospedar a los visitantes, alimentos y otros recursos– que incluso al rector de la UAP le llamaron la atención el gobernador del estado, el arzobispo de Puebla y el secretario de gobernación Reyes Heróles. Cabe señalar que la seguridad del papa en la ciudad de Puebla estuvo a cargo de la UPAEP y el FUA (Marroquín, 2014, pp. 199-202).

Conforme la reunión se iba desarrollando, las luchas y la violencia simbólica tanto al interior de la reunión como al exterior, se seguían dando. Por ejemplo, en los primeros días de febrero se conoció por la prensa que el gobierno norteamericano estaba espionando a los religiosos liberales: “el presidente Jimmy Carter ordenó a las Agencias de Inteligencia del gobierno de Estados Unidos, que intensifiquen sus actividades de infiltración y vigilancia en movimientos religiosos y laicos disidentes de la Iglesia Católica en los países latinoamericanos” (Dussel, 1979, pp. 526-527). Si así estaban las cosas a nivel internacional o desde la visión norteamericana, a nivel local

no era tan diferente. Dos días antes de que se terminaran los trabajos de la conferencia, los empresarios poblanos arremetieron contra los cardenales presentes y contra CENCOS:

Con ponencias radiadas, Ricardo Villa Escalera, de la Cámara Textil; Eduardo García Suárez, del Consejo Coordinador Empresarial, y Heberto Rodríguez Concha, de CANACINTRA, señalaron que algunos obispos manipulaban a la III CELAM, “tendiente a procrear la lucha de clases”, acusando explícitamente de “comunistas” a los cardenales Landázurri, Bigó, Arns, Proaño y Padín.⁸⁹ El cardenal Landázurri andaba muy enojado, y en la clausura, el arzobispo de Puebla, D Rosendo Huesca, tuvo que pedir públicamente perdón a los obispos visitantes por el tratamiento irrespetuoso que les dio la prensa poblana, hablando expresamente de los calificativos dados a aquellos cardenales. Los empresarios estaban furiosos. Para ellos, Cencos representaba un serio peligro. Por la tarde del 12 de febrero hubo una manifestación callejera contra la Teología de la Liberación. Llegaron al zócalo, frente a las oficinas de Cencos, gritando consignas –“¡Cencos, traidor! ¡Álvarez Icaza, traidor!” (Marroquín, 2014, pp. 204-205).

Fueron muchas las luchas, los conflictos y los momentos de violencia que provenía de muchos lados. También fueron muchos los actores que intervinieron. El texto de Enrique Dussel (1979), ya citado explica de una manera interesante los momentos conflictivos antes de la reunión y durante su realización en el campo de las ideas, las posiciones teológicas, los intereses que existen en el seno de la propia Iglesia católica; se pueden vislumbrar, incluso, las diferentes maneras de interpretar el mensaje cristiano, así como los intereses de la institución eclesiástica tanto a nivel local, nacional, regional e internacional. La siguiente cita del autor mencionado ilustra de manera fehaciente cómo durante varios días la ciudad de Puebla fue un campo político, un escenario de circulación de ideas en donde estas estaban soportadas por intereses de diferentes grupos; un ámbito en donde la violencia verbal y de ideas era lo común y una que otra provocación física para una ciudad de menos de un millón de habitantes:

Los teólogos de la liberación, excluidos de la Conferencia, pero invitados por obispos, comenzaron a ser aceptados como ayuda para aquellos que lo solicitaban. Poco a poco su presencia fue siendo definida como un inexistente “Puebla paralelo”. Por ello comenzaron a conceder conferencias de prensa que organizó CENCOS, bajo el liderazgo del Ing. Álvarez Icaza -observador laico del Concilio Vaticano II, participante de Medellín y ahora “extramuros”, como tantos. De esta manera centenares de periodistas pudieron dialogar y conocer a Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Leonardo Boff, Jon Sobrino, y tantos de nosotros que trabajamos en la oscuridad, en el anonimato -ya que todas nuestras contribuciones iban por supuesto sin firma y se disolvían en las

comisiones como esquemas, textos, “modos”, sugerencias, consejos. La actitud reflexiva, fiel, prudente, adulta de los teólogos venció más resistencias que muchos argumentos que en nuestra contra propalaban algunos participantes y organizadores de la Conferencia. Críticas que al pasar de los días no encontraron eco ni entre sus partidarios. Lo cierto es que la prensa se volcó en gran mayoría en favor de los teólogos de la liberación, o mejor, en favor de la causa de los pobres, de los movimientos populares, de los obispos progresistas, proféticos. No faltarán, por supuesto, diarios de derecha que tergiversarán declaraciones, o manifestaciones de 200 ó 300 jóvenes que llevarán un cartel con el lema: “La teología de la liberación es falsa”. Como nos sugería un compañero brasileño, es posible que desde los grandes y primeros concilios ecuménicos, no se veían manifestaciones que disputaran cuestiones teológicas. En las calles de Puebla, en los bares, en los kioscos de revistas, se discutía de teología acaloradamente (Dussel, 1979, pp. 527-528).

Terminamos este caso con el balance que aparece en el texto de Dussel y una pequeña anécdota que está apuntada en el texto de Marroquín. Ambas fuentes fueron las principales para ilustrar el caso:

Ante el Documento final se pueden sacar ciertas conclusiones, lo mismo que del desarrollo de la Conferencia. Los grupos que pretendieron condenar los movimientos populares cristianos, las comunidades de base o la “Iglesia popular”, la teología latinoamericana de la liberación, el llamado “magisterio paralelo” -que nunca se supo claramente a quiénes se atribuía- no lograron su objetivo, fueron derrotados -por lo menos en la Conferencia-. Los que pretendieron “sacar la Voz” a la Iglesia latinoamericana para que no incomodara con sus denuncias, lograron sus fines, porque en Puebla, al fin, se dijo poco y con poca fuerza porque se llegó a un texto, en gran parte, de “compromiso”, de coincidencias mínimas y unánimes. En esto se diferencia de Medellín, donde, aunque hubo muchos documentos no tan claros, nunca fueron débiles, pobres, inarticulados. Pero, y en tercer lugar, los seguros perdedores, los grupos populares, las comunidades de base, la teología de la liberación, y tantos obispos profetas, lograron controlar la situación, mostrarse fieles a la Iglesia, y por ello salieron fortalecidos. Pudo verse entonces que al fin Medellín fue tomado como punto de partida e inspiración y Puebla puede situarse en su tradición, no tan original como la II Conferencia, pero en su mismo camino, lo cual ya es mucho y en cierta manera inesperado. Las puertas han quedado abiertas para que los cristianos puedan seguir optando por los intereses populares, de los pobres y oprimidos (Dussel, 1979, pp. 539-540).

En el texto de Marroquín se apunta lo siguiente:

Al término de la Conferencia General, el 13 de febrero, se notaba en general un ambiente de distensión y de optimismo. La Teología de la Liberación no se condenó, las Comunidades Eclesiales de Base siguieron siendo la forma de pastoral más recomendada para la situación

latinoamericana y la opción por los pobres, si bien matizada, quedó reafirmada. Enrique Dussel, en la evaluación final que tuvimos, calificó la Asamblea como “un empate en cancha ajena y con árbitro vendido”. Si Medellín había sido un momento profético para nuestras Iglesias, Puebla fue de discernimiento (Marroquín, 2014, p. 211).

LA INTOLERANCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA.

El viernes 10 de diciembre de 2004, tenía poco tiempo de haber cambiado mi residencia de la Ciudad de México a la ciudad de Puebla, porque comencé a laborar como profesor investigador en el Colegio de Antropología Social de la BUAP. Dicho Colegio pertenece a la Facultad de Filosofía y Letras y normalmente tienen referencias de “las especialidades” de los docentes de dicha Facultad, es decir, tienen conocimiento de qué líneas de investigación trabajan, qué materias imparten, entre otras cosas. Esto lo comento, porque en el transcurso del día mencionado, me contactó al teléfono de mi domicilio el conductor del noticiero de TV Azteca-Puebla, pidiéndome una entrevista breve sobre “la misa que se realizó en honor a la Santa Muerte” la noche anterior en alguna calle del centro histórico de Puebla. Ante la invitación, le comenté que no sabía gran cosa sobre el evento y que me parecía poco ético una entrevista sobre un acontecimiento en el cual no estuve presente. Sin embargo, me insistió con la entrevista y me solicitó que cuando menos le diera mi opinión sobre la mencionada “misa”. Me comentó que quería la opinión de “alguien” que se dedicara a la academia o a la investigación sobre las creencias y las religiones, porque era muy importante mostrar diversas opiniones sobre dichos fenómenos. Me llegó a comentar que él mismo había hablado a rectoría de la BUAP y de ahí lo remitieron a la Facultad de Filosofía y Letras y, luego al Colegio de Antropología Social en donde dieron mi nombre.

Como mi centro de trabajo en aquellas épocas estaba ubicado en el centro histórico, me había enterado del acontecimiento, pero no hice mucho caso sobre el asunto. Solamente me enteré por algunos alumnos del asunto, pero sin poner mucha atención, porque la información no era muy objetiva. Sin embargo, para esas épocas sí tenía conocimiento no exhaustivo del culto a la Santa Muerte en el barrio de Tepito en la capital del país. Cabe señalar que en esas fechas estaba concluyendo un semestre de estudios doctorales en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Fue tanta la insistencia que accedí a la entrevista. Me dijo que llegaría a mi domicilio como a eso de las ocho de la noche. Eso provocó arreglar algo del “tiradero” que todavía tenía de libros y otros objetos producto de la mudanza que unos meses antes había hecho. Lo sorpresivo de todo esto

es que el conductor del mencionado noticiero local llegó una hora antes de lo mencionado con toda la parafernalia, como es la cámara, micrófonos, el conductor en impecable traje, un par de técnicos con los logotipos de la empresa de TV Azteca y, obviamente en un vehículo con los logos de la empresa. En muy breve tiempo, conductor y técnicos con la parafernalia ya instalada en la estancia de mi vivienda, ya estaban listos para iniciar la entrevista. Sin embargo, el conductor dio indicaciones de que la entrevista se realizara en unos minutos más tarde. Como en diez minutos, el conductor “me confesó” que el arzobispo y varios sectores sociales de la ciudad capital estaban muy preocupados por la celebración de la misa en honor a la Santa Muerte a muy poca distancia de la Catedral poblana y que le urgía recopilar opiniones sobre el culto mencionado diferentes a las que plantean funcionarios eclesiásticos, creyentes en general, políticos y otros personajes de la sociedad poblana que en general opinaban y sugerían la condenación y no aprobación al mencionado culto.

Ante tal asunto, le reiteré mi desconocimiento sobre la misa pero que, a pesar de mi poco conocimiento sobre el culto a la Santa Muerte, sí podía opinar sobre la necesidad de ir reconociendo la diversidad religiosa en México como país y que el culto a la “Niña Blanca” en Puebla no me sorprendía porque era una evidencia de la mencionada diversidad. El conductor estuvo de acuerdo con lo que le planteé y que podía libremente hablar sobre dichos asuntos en el proceso de la entrevista y que, incluso, no se harían censuras ni ediciones a mis comentarios.

En los paseos por las calles del centro histórico de Puebla, en particular, por la zona del mercado cinco de mayo y del teatro principal -muy cerca de donde se celebró la mencionada misa-, identifiqué algunos locales en donde se exponían para el culto y para la venta esculturas e imágenes de la Santa Muerte. Igualmente, estaba trabajando en una investigación para un libro colectivo sobre el zócalo poblano y me había abocado sobre los visitantes a la catedral en los días de la semana -menos fines de semana- en los cuales descubrí que varios de los entrevistados tenían otras devociones diferentes a las católicas-convencionales sin dejar de ser católicos.

La exposición anterior sirve de contexto para presentar un ejemplo más de violencia de tipo simbólica y discursiva por parte del representante de la religión católica en la capital del estado de Puebla. El lunes 13 de diciembre apareció en el periódico “La Jornada de Oriente” una entrevista al arzobispo de Puebla sobre la mencionada misa callejera en honor a la Santa Muerte. En dicha entrevista, Rosendo Huesca condena dicho culto de una manera violenta produciendo un impacto significativo en varios

sectores de la sociedad, en particular, empresarios, algunos medios de comunicación, políticos, principalmente. Reproduzco a continuación algunos de los párrafos de la entrevista:

El reportero Martín Hernández Alcántara del periódico mencionado, publicó su nota el 13 de diciembre de 2004 con el título de “La Santa Muerte fue celebrada por primera vez en público en la Angelópolis” y comienza su escrito de la siguiente forma mostrando la condena de parte del arzobispo de Puebla al culto a la Santa Muerte:

Oculto desde febrero de este año en un altar particular, la Santa Muerte salió a la calle la noche del jueves pasado para ser honrada públicamente por vez primera en la Angelópolis, como se adora comúnmente a los santos reconocidos por la iglesia católica. La misa se celebró frente al local de la 2 Norte 605, a unos cuantos metros del templo de Santa Teresa Ávila y apenas seis calles de distancia de la Basílica Catedral de Puebla.

La reacción fue puntual. En su rueda de prensa de ayer, el arzobispo Rosendo Huesca y Pacheco, condenó el ritual, calificando de “crédulos” a quienes veneran a la también llamada “Niña Blanca” y “apóstatas” a los sacerdotes que la celebran.

- ¿De qué se trata, monseñor?, ¿es hechicería, santería, idolatría? - preguntó una reportera.

- ¡No lo sé! ¡yo creo que todo eso que tu dijiste y ponle más! -respondió el jerarca católico, dictando línea a la periodista (Hernández, 2004).

El personaje que hace 24 años había pedido disculpas a los teólogos de la liberación que fueron insultados por los periodistas y empresarios poblanos en el contexto de la III Conferencia de la CELAM, ahora mostraba el lado intolerante en relación a un culto popular que se comenzaba a visibilizar en la ciudad capital poblana culpando al Estado mexicano:

El prelado tronó contra la secretaría de Gobernación y sus “glorias democráticas”. Son las autoridades las que tienen la culpa, dijo, porque reconocen como “AR” (Asociación Religiosa) a “cualquier grupo pequeño” que les presenta un reglamento para funcionar. “Eso no sucede en otros países”, apuntó, instando a los informadores a comparar la laxitud de la ley de cultos nacional con la de otras en el mundo en las que se exige a las organizaciones religiosas tener una base doctrinal “sana”.

Como los reporteros insistieron en requerirle una censura, el líder de la grey católica recaló que en su culto solamente se reconoce a la “muerte santa”, que es el fallecimiento de un hombre justo, pero que sobre la Santa Muerte no tiene conocimiento preciso: “buscaré un libro, si es que lo hay, no quiero hacer excitaciones”. “Somos perseguidos”.

La nota del mencionado reportero se complementa con una breve entrevista al Obispo Romo -actualmente detenido por los delitos de

secuestro y extorsión- y también una breve descripción del culto y una bibliografía de la Santa Muerte:

- ¿Hace milagros la Santa Muerte? -le inquirió un reportero a Romo el pasado jueves, después de la celebración.

-Pregúntele a ellos -respondió el clérigo de la Iglesia Tradicional México-Estados Unidos, señalando a los creyentes, una masa conformada principalmente por comerciantes informales y establecidos, vendedores casi todos de artículos “pirata”, y otros trabajadores de la calle que estaban acompañados de sus hijos, esposas, padres, parientes y también amigos.

El tonsurado aseguró que él no promueve el culto a la “Niña Blanca”: “¡Es el pueblo el que quiere y pide adorarla!”.

Existen al menos seis libros que se consideran autorizados para hablar sobre el tema: La Santa Muerte, biografía y culto (Martínez Roca), de Juan Ambrosio; La Santa Muerte (Alfaguara), de Homero Aridjis; Los poderes mágicos de la Santa Muerte (SM); El culto a la Santa Muerte (Montemayor) y El Devocionario de la Santa Muerte. El santuario nacional de la “Niña Blanca” edita una revista nacional llamada Devoción a la Santa Muerte, que contiene los “milagros” acontecidos en México. También se puede encontrar información sobre su culto en internet, en la dirección www.santamuerte.galeon.com, entre otras muchas. Se calcula que hay en México aproximadamente un millón de creyentes de la Santa Muerte y que su adoración creció a pasos agigantados en los cuatro años recientes. El número de feligreses en Puebla nadie lo sabe con precisión. Pero el rebaño poblano del esqueleto cubierto con una manta, sosteniendo en mano una guadaña y en otra ofreciendo el mundo, parece ajeno a las disquisiciones teológicas. De hecho, en sus altares se conjuga la efigie seglar con otros elementos mundanos que le sirven de ofrenda, como cigarrillos, cervezas y aparatos de sonido. Una de las muchas imágenes de la Santa Muerte que apareció el jueves por la noche en la vía pública, en vez de cargar la tradicional representación de la tierra tenía sobre la palma un dorado balón de fútbol.

Y en cuestión de ritos, el que defiende Huesca y el que oficia Romo no tienen, para el católico común y corriente, diferencias apreciables: el orden de la misa es el mismo, hay lecturas del Viejo y Nuevo Testamento, del Evangelio, el pastor dicta un sermón y hasta efectúa consagración de hostias para que la feligresía comulgue.

Terminada la celebración en Puebla, David Romo pidió a los presentes que, luego de los rezos -el padre nuestro, el Ave María y la oración a la Santa Muerte- los creyentes ensalzaran su fe en Jesucristo, echándole porras. Y así lo hicieron. Romo puso a la Santa Muerte en la triada de lo que llamó “un nuevo movimiento”, junto a la virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo: la segunda es reconocida mundialmente como madre de los católicos mexicanos y es venerada principalmente por las clases más necesitadas del país, mientras que el tercero es el “abogado de los casos imposibles”. El “nuevo movimiento” que proclama el arzobispo de la Santa Muerte es tal vez el de los marginados, el de aquellos que de alguna u otra forma están fuera de la ley, de las convenciones sociales y

hasta del dogma católico, pues a la “Niña Blanca” se le tiene por protectora de desvalidos, descarriados y hasta criminales.

Cabe señalar que en 2005, a menos de un año del acontecimiento poblano ya mencionado, se canceló el culto a la Santa Muerte por la Secretaría de Gobernación debido a que sus actividades de culto y de adoración “desvía gravemente los fines establecidos en los estatutos de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de México”.

Cuatro años después, en el mismo periódico, se publicó otra nota del reportero Miguel Ángel Cordero, el 3 de noviembre de 2008, sobre el arzobispo Huesca con relación al culto a la Santa Muerte en el territorio poblano. Sus comentarios son menos hostiles, pero también adjetiva al culto como inválido, aunque incorpora a su discurso el respeto y la tolerancia a otras ofertas religiosas en un contexto de las celebraciones a los muertos. Con el título “Huesca: Respeto el culto a la Santa Muerte, pero lo estimo infundado”. A continuación, la pequeña nota:

El arzobispo de Puebla, Rosendo Huesca Pacheco, dijo que la iglesia respeta el culto a la Santa Muerte, debido a que en estas fechas sus devotos hacen celebraciones especiales. Sin embargo, el líder de la grey católica aseveró que es una creencia sin fundamento, tanto que la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del gobierno federal ni siquiera la tiene catalogada.

En rueda de prensa, Huesca Pacheco manifestó que le sorprende la ingenuidad del pueblo mexicano al atribuirle una encarnación a algo que es un fenómeno natural. Dijo que tal situación no tiene sentido. “Es como personificar una enfermedad y llamarle la Santa Tuberculosis”.

El prelado comentó que en la cultura mexicana siempre ha estado presente la personificación de la muerte, con su capote y guadaña, pero antes esta representación permitía la burla. Huesca Pacheco recordó a “La Catrina” de José Guadalupe Posada como una muestra de la perspectiva del mexicano ante la muerte.

Cuestionado respecto a que los miembros de este culto utilizan imágenes, símbolos y hasta oraciones de la fe católica, respondió que la arquidiócesis de Puebla respeta las creencias, pero destacó que no hay una relación entre la iglesia que dirige y los adoradores de la Santa Muerte.

Rosendo Huesca recomendó preservar otras tradiciones, como las ofrendas para difuntos colocadas en los últimos días de octubre y los dos primeros de noviembre. Dijo que tal acto es un “recuerdo cariñoso” de los que se fueron, y el cual no está peleado con la doctrina.

Cabe señalar que el arzobispado de Rosendo Huesca finalizó el 5 de febrero del 2009 por razones de edad pasando a ocupar el cargo de arzobispo emérito. Luego y a los pocos días de haber tomado el cargo de arzobispo de Puebla Víctor Sánchez Espinoza, también reprueba la devoción al culto

a la Santa Muerte en el territorio de su nueva arquidiócesis. Esta afirmación está publicada en el periódico “La Jornada de Oriente” el 10 de abril de 2009. La nota surge porque desde 1992 se retomó la procesión del viernes santo en las calles del centro histórico poblano en donde desfilan las esculturas sagradas más populares de la ciudad como El Señor de las Maravillas y otras (Jiménez y Escalante, 2011), además de que se realizan varios actos litúrgicos de ese día como la devoción a la cruz, el “vía crucis” y otros actos, las cuales son muy concurridas por los habitantes de la ciudad y el turismo nacional e internacional; por su parte, los devotos de la Santa Muerte del santuario de Santa Bárbara realizan otra procesión pero en el transcurso de la tarde:

El arzobispo de Puebla, Víctor Sánchez Espinosa, se manifestó en contra de la procesión alterna que se realizará este viernes en el santuario de santa Bárbara para venerar a la Santa Muerte, pues no es un rito católico evangélico. Sin embargo, apuntó que su administración será respetuosa de las creencias de las personas, por lo que espera que no se registren enfrentamientos. “Esas manifestaciones no son devociones que nosotros compartamos, pero ellos son libres de expresar sus creencias. Lo que a nosotros nos toca únicamente es evangelizar a nuestros seguidores”, acotó. La procesión alterna, que se realizará el día de hoy, partirá a las 17 horas del santuario de Santa Bárbara, ubicado en la calle 8 Oriente 405, para recorrer las calles con imágenes de la llamada *niña blanca* y de Jesucristo. Mediante una invitación vía correo electrónico, los organizadores convocan a las personas a acudir con veladoras, vestidos de negro y con las imágenes de su devoción, pues después de la manifestación de esta tarde, se rezarán rosarios y los creyentes guardarán luto hasta mañana sábado.

Ante ello, Sánchez Espinosa exhortó a los creyentes católicos a respetar las creencias de los seguidores de la *niña blanca*, a fin de evitar enfrentamientos entre sí: “no debe haber enfrentamiento. Estos son días santos para nuestra religión, y el llamado es para todos, porque debemos vivir nuestra creencia y, ellos, libres de expresar las suyas”, abundó. Ayer jueves, el líder de la grey católica declaró que su llegada al arzobispado en Puebla responde a la necesidad de evangelizar y recuperar el terreno que ha perdido la iglesia en la entidad frente a otras expresiones: “Mi llegada es para reafirmar la fe en los poblanos. Creo que Puebla es una iglesia viva, que necesita trabajar y nosotros somos responsables de la evangelización”.

IGLESIA CATÓLICA VS ESTADO.

El sábado 10 de septiembre de 2016 estuve haciendo trabajo de campo en la marcha que se realizó en el centro histórico de la ciudad de Puebla en contra de una iniciativa de ley que el gobierno federal envió para su eventual aprobación por parte del congreso mexicano. Unos días antes de la marcha, había visto en el Facebook que algunos miembros de la Red de

Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) comentaban que en la ciudad de Guadalajara y en la capital del país, diversas organizaciones estaban preparando una marcha callejera de protesta contra la iniciativa del gobierno federal. También informaban que la protesta se realizaría en las diferentes ciudades del país para el mismo día y casi en horarios simultáneos.

Desde el mes de mayo del mismo año y desde mi trinchera poblana, estuve muy atento a los acontecimientos derivados de esa iniciativa dándole seguimiento a algunos medios de comunicación electrónicos e impresos. Como se supo en su momento que el 17 de mayo de ese año, día nacional contra la homofobia, el titular del ejecutivo, Enrique Peña Nieto, se reunió con representantes de colectivos LGBTI en la Residencia Oficial de Los Pinos para lo siguiente:

Definió cuatro determinaciones presidenciales, entre ellas destacan dos iniciativas de reforma:

Primera: Al Código Civil Federal que ofrece condiciones de igualdad, sus objetivos son:

1. Asegurar el matrimonio igualitario. Para que éste se pueda realizar sin discriminación alguna entre personas mayores de 18 años, acorde con lo que ya establece la Ley General de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes.
2. Modernizar el lenguaje, para evitar las expresiones discriminatorias que aún contiene este Código Federal.
3. Los cónsules, en su función de jueces del Registro Civil, podrán expedir una nueva acta de nacimiento, para reconocer la identidad de género.
4. La Secretaría de Relaciones Exteriores recibió las indicaciones para tomar las medidas necesarias a fin de que, en el proceso de solicitud de pasaportes, se reconozcan y acepten, sin ningún tipo de distinción, las actas de nacimiento que registran un cambio sexogénico.

Segunda: Al artículo 4o Constitucional

Para incorporar, con claridad, el criterio de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, de reconocer como un derecho humano que las personas puedan contraer matrimonio, sin discriminación alguna.

Es decir, que los matrimonios se realicen sin discriminación por motivos de origen étnico o nacional, de discapacidades, de condición social, de condiciones de salud, de religión, de género o preferencias sexuales. De esta forma, quedaría explícito el matrimonio igualitario, en la Constitución (Blog de la Presidencia de la República).

Además, estaba latente la inclusión en los contenidos educativos la perspectiva de género y de derechos humanos. Hasta donde tengo entendido, esos fueron los motivos principales del desarrollo de las marchas de protesta en las ciudades del país. El sábado anterior, 3 de septiembre, hubo otra marcha de protesta, que no tuvo difusión, en donde se juntaron

alrededor de dos mil personas para protestar sobre el mismo asunto. Hubo pocas noticias sobre dicho evento y solamente algunos medios impresos y unos cuantos segundos en los medios electrónicos. La peculiaridad de la protesta de ese sábado es que marcharon otras iglesias y organizaciones religiosas diferentes a la católica. A continuación, reproduzco, a manera de ilustración, un breve párrafo que se publicó en el periódico Milenio, Puebla:

Integrantes de la Alianza de Pastores de Puebla marcharon en el centro histórico de la Ciudad de Puebla para expresar su rechazo a la iniciativa del presidente de México, Enrique Peña Nieto, para reconocer a los matrimonios igualitarios... [...]; ...los cristianos de la Alianza de Pastores de Puebla expresaron la importancia de que en el país se considere matrimonio a la unión de un hombre y una mujer con la finalidad de procrear. [Un] grupo de cristianos que llegó al primer cuadro de la ciudad pidió que no se permita a las uniones entre personas del mismo sexo la posibilidad de adoptar porque se trataría de un problema para la sociedad. Manuel Guzmán Pérez, representante de la Alianza de Pastores de Puebla, resaltó que las personas homosexuales son respetadas por los cristianos, sin embargo, consideró necesario brindarse acompañamiento y atención. Los homosexuales son seres humanos y existe Cristo que les puede apoyar ante el problema y las dificultades que enfrentan. La ley natural establece que un hombre y una mujer fueron hechos para la procreación (Zambrano, 2016).

En todo este contexto y regresando a lo ya apuntado, se convoca a la marcha en la ciudad de Puebla para protestar contra la mencionada iniciativa de ley al medio día del 10 de septiembre. La cita se hace en el Paseo Bravo en el lugar conocido como “El Gallito”. Dicho evento es organizado principalmente por el Frente Nacional de la Familia. La mayoría de los marchistas van vestidos con vestiduras blancas, cargando globos blancos y azules principalmente, aunque también cargaban globos de color amarillo. Conforme se estaban juntando la gente en el mencionado lugar, salían las mantas y letreros con mensajes contrarios a la iniciativa del presidente Peña Nieto. Algunos de los organizadores esperan que participen más de 80 mil personas. Pasado el medio día da inicio la marcha tomando la avenida Reforma e inmediatamente se comienzan a escuchar consignas como “con la familia no podrán”, “familias de Dios hacen la unión”, “que viva la familia”, “De Norte a Sur, de Este a Oeste, defendemos la familia cueste lo que cueste”, entre otras. Igualmente aparecen mantas y lonas con identificaciones de parroquias, grupos religiosos católicos, comunidades de oración, entre otros y también surgen cartulinas con letreros en donde se pueden leer consignas a favor de “la familia natural” y contra los matrimonios igualitarios, los homosexuales, contra el aborto y la ideología de género, principalmente. La marcha es encabezada por el arzobispo Víctor Sánchez acompañado del obispo auxiliar Eugenio Lira y

otros prelados, todos vestidos con ropas litúrgicas como el alba, el cíngulo y la estola.

La marcha avanza lentamente sobre la avenida Reforma, de repente las consignas son intercaladas por oraciones como el “padrenuestro”, el “avemaría” y el “rosario”; también se entonan cantos religiosos. Una cuadra antes de que la marcha llegue al zócalo, el arzobispo y los otros religiosos abandonan la marcha. Durante la marcha también participaron de esta cuando menos dos diputados locales -información que me proporcionó un empleado de uno de los restaurantes- y marchó cuando menos dos cuadras el regidor del ayuntamiento de Puebla. También se dejaron ver en algunos momentos de la marcha líderes de otras iglesias no católicas. En general, la marcha fluyó con mucha tranquilidad, pero, sin ser un gran calculador del número de personas que participan en eventos de esa naturaleza, se contaron alrededor de cinco mil personas en la marcha. Algunos medios impresos reportaron un poco más de cuatro mil y Seguridad Pública y Tránsito Municipal calcularon una cantidad parecida.

La marcha llegó a la plancha del zócalo poblano y ahí se hizo un pequeño mitin en donde hablaron como cuatro personas del Frente hablando del éxito de la marcha y que logró convocar a más de 80 mil personas y que harán todo lo posible para que la iniciativa de ley no pase. Mientras iniciaba el mitin, los participantes en la marcha se iban dispersando o se entretenían sacando fotos grupales, autorretratos o platicando de otros asuntos. Logré preguntarles a ocho personas entre mujeres y hombres adultos de más de 40 años, los motivos de su participación en la marcha y la mayoría refirió que el párroco de su parroquia les había pedido que participaran de la marcha y que no sabían del todo de la iniciativa de ley del presidente ni del tema de los matrimonios igualitarios, aunque si se les hace raro que dos personas del mismo sexo se casen. Igualmente conversé con cinco jóvenes, tres mujeres y dos jóvenes de entre 18 y 25 años sobre el asunto de la marcha y su opinión sobre los matrimonios igualitarios y todos afirmaron que no tienen problemas en aceptar que dos personas del mismo sexo formen una pareja y hasta que puedan tener una familia; y que participaron en la marcha solamente por acompañar a sus padres en dos casos y los otros tres dijeron que la marcha fue una oportunidad de ver a los amigos y conocer a otras personas.

COMENTARIOS FINALES.

Se puede decir que el binomio violencia y religión ha sido una constante que se puede corroborar en cualquier episodio de la historia mundial en

cualquier lugar del mundo. Nuestro país no escapa a ese binomio, de hecho, ha sido uno de los elementos más constantes en la historia mexicana. En los tres casos que se han expuesto y hasta donde tenemos conocimiento, la violencia no se ha manifestado en circunstancias fatales. Sin embargo, los aspectos simbólicos, psicológicos y hasta emocionales son los recursos más recurrentes para controlar, dominar y poner en entredicho a las personas tanto en términos individuales y colectivos. Cuando menos en estos casos se mostró que cuando una visión religiosa esgrime un discurso como “único y verdadero” y no hay tolerancia hacia “el otro”, el elemento de la violencia inmediatamente aparece y se manifiesta desde la violencia física hasta la violencia simbólica y psicológica. En todos los casos, existen muestras de lo difícil que es aceptar la diversidad y la posibilidad de pensar diferente.

Existe la persistencia de los viejos cultos y la invención de nuevos rituales, igualmente, la combinación de espiritualidades y también de sincretismos, entre otros; todas estas expresiones son la “cara amable” de lo sagrado y de lo religioso; pero por el otro lado, está el rostro siniestro y perverso de las creencias y de las religiones que se manifiesta en fundamentalismos, la intolerancia y los conflictos religiosos que llegan hasta la muerte. La pretensión de las religiones es determinar y condicionar la vida pública y la vida privada. Dicha pretensión es lógica, porque cada una de las religiones tiende a considerarse como única verdad revelada, como único camino de salvación; lo cual es un excelente argumento para la imposición.

La violencia más recurrente en los casos tratados es la de carácter simbólico principalmente, usando el discurso e instrumentos lingüísticos para descalificar, imponer, mermar y, hasta doblegar, al contrario.

Estos casos han mostrado que, cuando menos el centro histórico de la ciudad de Puebla es un gran campo político en donde la religión es un elemento central en la conformación de “arenas”, en donde efectivamente se enfrentan dos rivales, dos facciones, dos campos (Swartz, Turner y Tuden, 1994, p. 121).

Aunque la ciudad capital de Puebla sigue siendo “muy católica y mocha”, los vientos de la modernidad han permitido al interior del propio catolicismo en particular y del ámbito religioso en general la presencia de la diversidad.

En los casos tratados en este texto se muestra que el aparato eclesiástico hace gala de “poseer la única verdad”, descalificando la diversidad de creencias y la libertad de que todo individuo tiene de creer en lo que mejor le parezca.

BIBLIOGRAFÍA.

- Alfaro, A. (2009, abril 10). La veneración a la Santa Muerte no es un rito católico: Sánchez. La Jornada de Oriente. Recuperado de <https://www.lajornadadeoriente.com.mx>
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, 27(8), 29-83.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (1996). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. España: Editorial Popular.
- Bourdieu, P. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría de la enseñanza*. España: Laia.
- Blancarte, R. (2019). Reflexiones en torno a la relación entre religión, violencia y fundamentalismo. En: *Política, religión y violencia. ¿El retorno de los fundamentalismos?* (pp. 9-19). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blancarte, R. (1983). *Historia de la iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ceballos, M. (1992). Iglesia, Estado y sociedad en México, una visión histórica del presente. En: *Religiosidad y política en México* (pp. 117-132). México: Universidad Iberoamericana.
- Cordero, M. Á. (2008, noviembre 03). Huesca: Respeto el culto a la Santa Muerte, pero lo estimo infundado. *La Jornada de Oriente*. Recuperado de <https://www.lajornadadeoriente.com.mx>
- De la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Relaciones*, 25(100), 22-71.
- De la Torre, R. (2008). *La iglesia católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes. L'Ordinaire latino-américain, Crises et perspectives du catholicisme en Amérique latine* (pp. 27-46). Francia: IPEALT, Univeristé de Toulouse-Le Mirai.
- Delgado, Á. (2003). *El yunque. La ultraderecha al poder*. México: Plaza y Janés.

- Díaz, R. (2014). Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner. México: Gedisa, UAM.
- Durkheim, É. (1982). Las formas elementales de la vida religiosa. España: Akal.
- Dussel, E. (1979). De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979). México: Edicol.
- Hernández, M. (2004, diciembre 13). La Santa Muerte fue celebrada por primera vez en la Angelópolis. La Jornada de Oriente. Recuperado de <https://www.lajornadadeoriente.com.mx>
- Herrera-Lasso, L. (2017). Ensayo introductorio. Fenomenología de la violencia. Una perspectiva desde México (pp. 9-20). México: Siglo XXI.
- Jiménez, L. A. y Escalante, N. (2011). La procesión de viernes santo en la ciudad de Puebla: Una irrupción en la cotidianidad del devenir del tiempo y de la apropiación espacial de las calles del centro histórico. Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, 44, 15-36.
- Meaney, G. (2009). Canoa. El crimen impune. México: Cuadernos del archivo histórico universitario de la BUAP.
- Monsiváis, C. (1998). Los linchamientos de Canoa. Tiempo universitario. Gaceta histórica de la BUAP, 1(14), 7-8.
- Peña, E. (2016, mayo 17). Iniciativas de reforma en el Día Nacional de la Lucha Contra la Homofobia. Blog de la Presidencia de la República. Recuperado de <https://www.gob.mx/epn/es/articulos/iniciativas-de-reforma-en-el-dia-nacional-de-la-lucha-contr-la-homofobia>
- Sotelo, H. (1998). Canoa: a treinta años de la tragedia (1968-1998). Tiempo universitario. Gaceta histórica de la BUAP, 1(14), 1-6.
- Swartz, M. J., Turner, V. y Tuden A. (1994). Antropología política: una introducción. Alteridades, 4(8), 101-126.
- Zambrano, J. (2016, septiembre 03). Cristianos marchan contra uniones gay. Milenio. Recuperado de [www.milenio.com>puebla](http://www.milenio.com/puebla)

CAPÍTULO 5

¿Pluralidad religiosa o inclusión selectiva?

La colaboración de las iglesias con el Estado mexicano en la 4T

Mariana Guadalupe Molina Fuentes¹

INTRODUCCIÓN.

En junio de 2018 se celebró un proceso electoral sin precedentes en México, cuya trascendencia puede pensarse a partir de su capacidad para reconfigurar el escenario político nacional. En tales comicios se disputaron 2,700 cargos públicos en 30 entidades. Además, en el nivel federal se eligieron las 500 diputaciones, los 128 escaños del Senado, y la presidencia de la república (Molina et al., 2018).

La victoria del Movimiento Regeneración Nacional (Morena) fue avasalladora (INE, 2018). Su presencia en los tres poderes, tanto en el ámbito local como en el federal, dio origen a amplias expectativas sobre la autodenominada *Cuarta Transformación* (4T).² No es objeto de este texto profundizar en los pormenores de ese proceso, y tampoco describir sus consecuencias en todas las esferas del sistema político. Por el contrario, aquí se propone un modesto ejercicio de reflexión en torno a un solo aspecto del gobierno en turno; a saber, los cambios y las continuidades en el modo en que se interpreta el principio de laicidad estatal.

En ese orden de ideas, este capítulo se estructura a partir de tres secciones:

1. En la primera se ofrece una sucinta definición del concepto de laicidad, procurando exponer sus vínculos con otras categorías analíticas.
2. El propósito de la segunda consiste en referir un par de acciones emprendidas por el gobierno federal actual, seleccionadas por su importancia para el tema que aquí nos ocupa.

¹ Coordinadora de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" sobre laicidad, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México. Ponente en diversos congresos nacionales e internacionales. Publicaciones arbitradas en revistas y libros académicos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9954-2843>

² Tras varias décadas de permanencia exclusiva del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la primera transición en el poder ejecutivo federal ocurrió en el año 2000 con la victoria del Partido Acción Nacional (PAN). A partir de entonces la alternancia se había restringido a los candidatos de esos dos partidos, por lo que la llegada de un partido político recién creado constituye una novedad en el acontecer político nacional.

3. Por último, se vierten algunas reflexiones finales sobre la forma en que parece interpretarse el principio de laicidad por parte del gobierno en turno, así como sobre la trascendencia de problematizar y de repensar la laicidad en el contexto mexicano actual.

EL PRINCIPIO DE LAICIDAD MÁS ALLÁ DEL MARCO NORMATIVO.

La laicidad parece ser un principio profundamente arraigado en el imaginario colectivo de la ciudadanía mexicana. A pesar de ello, y contrario a lo que pudiera pensarse, su reconocimiento como elemento fundante del Estado no ocurrió sino hasta 2012.

Esta situación resulta de un complejo proceso histórico, en el que las discrepancias entre el Estado y la Iglesia católica se hicieron visibles durante tres guerras civiles: (a) la de Reforma, de 1858 a 1861; (b) la Revolución, de 1910 a 1917; y (c) la Cristiada, de 1926 y 1929 (Escalante, 2008). Las condiciones políticas, económicas y sociales en las que se desarrollaron estos conflictos no son comparables. Sin embargo, la confrontación entre el proyecto de supremacía estatal y la apuesta por mantener la influencia de la Iglesia puede pensarse como una constante en los tres procesos.

La guerra de Reforma es quizás el más grande hito en ese sentido. En ella se enfrentaron los grupos liberales, comprometidos con garantizar la autoridad del Estado por encima de cualquier otra institución, y los conservadores, que pensaban en la Iglesia como una autoridad complementaria en función de su prestigio moral (Morán, 2008). Con Benito Juárez a la cabeza, el triunfo del liberalismo se tradujo en la reivindicación de la supremacía estatal. Los principios liberales se mantuvieron durante las presidencias de Sebastián Lerdo de Tejada y José María Iglesias, sucedido por Porfirio Díaz (Galindo, 1987).

La administración porfirista se mantuvo fiel a los preceptos liberales en virtud de las convicciones de su líder. No obstante, con el paso de los años esta se convirtió en una dictadura hasta cierto grado permisiva con la Iglesia (Itubarría, 1964). Un ejemplo de ello es el de la educación, que continuó a cargo del clero a pesar de los esfuerzos de Díaz por impulsar un proyecto educativo positivista y cientificista (Ramírez, 2017).

La dictadura porfiriana llegó a su fin en 1910, con el surgimiento de movimientos revolucionarios con liderazgos y objetivos disímiles. Uno de ellos, posteriormente conocido como *constitucionalista*, accedió al poder en 1917. Ante el clima de violencia e inestabilidad que dominaba al país para entonces, y con la intención de sentar las bases del nuevo sistema político, el entonces presidente Venustiano Carranza promulgó la Carta Magna que continúa vigente hasta nuestros días (Garcíadiego, 2017). En su artículo 3º se definió que la educación pública habría de ser laica, gratuita y obligatoria. Así pues, la formación escolar estuvo pensada para garantizar un piso mínimo de conocimientos y de habilidades cognitivas, pero sobre todo para generar una conciencia cívica independiente de la moral religiosa.

Las nuevas reglas del sistema político provocaron el descontento de buena parte de la población, y en especial de quienes mantenían la convicción de que la Iglesia habría de colocarse a la par del Estado. Dejando de lado las pugnas al interior de los propios grupos revolucionarios, las discrepancias políticas llegaron a su punto más álgido con la llegada de Plutarco Elías Calles a la presidencia de la república.

En la administración de quien fuera conocido como el *Jefe Máximo* se apostó por hacer valer la preeminencia estatal aun si ello significaba una nueva confrontación. Sus detractores, concentrados sobre todo en la Iglesia católica, denunciaron los abusos del gobierno federal y su intromisión en la libertad religiosa. Tras convocar a un boicot económico, cerrar los templos, y otros actos de protesta, algunos miembros del clero impulsaron a los creyentes para tomar las armas (López, 1987). La guerra cristera, de la que poco se habla en los libros de texto de educación básica, no fue un movimiento popular descontrolado sino el resultado de un proyecto claro. Prueba de ello es el borrador de una Constitución con las que se esperaba sustituir a la de 1917, y que restauraba la oficialidad de la Iglesia católica. Después de tres años en los que el derramamiento de sangre cobró entre 25,000 y 70,000 víctimas, se acordó pacificar al país mediante un acuerdo que reafirmó la autoridad estatal (Larín, 1968).

A pesar de las distinciones contextuales, los tres casos aquí referidos muestran la lucha entre Estado e Iglesia por mantener su influencia política y social. Si se parte de esa premisa resulta más sencillo comprender la trascendencia que adquiere la laicidad para la historia de nuestro país, a pesar de las confusiones en torno a su significado.

En México la laicidad se construyó a partir de un intento por consolidar la autoridad del Estado, lo que necesariamente atravesaba por enfrentar a su única competidora institucional; es decir, a la Iglesia católica.

Por ese motivo, y a diferencia de otros países, en nuestro país suele pensarse que la laicidad es sinónimo de la separación entre Estado e Iglesia(s), e incluso de la intención por reducir la importancia de las últimas. Aquí se sostiene que esa apreciación es errónea, y que las confusiones respecto del concepto de laicidad pueden conducir tanto a análisis sesgados como a políticas públicas mal diseñadas.

Por extraño que parezca, para definir el concepto que aquí nos concierne es necesario señalar primero qué no es la laicidad. Este ejercicio permite descartar la aparente equivalencia con otras categorías, que suelen usarse como sinónimos, pero no lo son (Blancarte, 2008). Así pues, debe advertirse que la laicidad no es:

- a) *Anticlericalismo*. En el caso específico de México la autonomización del Estado conllevó un conjunto de medidas en detrimento de los privilegios del clero católico. Sin embargo, la laicidad no implica la persecución de las estructuras clericales ni niega los derechos de quienes pertenecen a ellas.
- b) *Antirreligiosidad*. Las medidas anticlericales mediante las cuales se obtuvo la autonomía del Estado mexicano fueron duramente criticadas por el clero católico, cuyos miembros afirmaron en varias ocasiones que el gobierno federal estaba conformado por herejes, ateos, y enemigos de la religión. Nada más alejado del concepto de laicidad; la autonomía estatal es precisamente la base para garantizar la libertad de creencias, incluidas las religiosas.
- c) *Irreligiosidad*. Por las razones mencionadas en el inciso anterior, algunas veces la palabra *laico* se usa para referirse a quienes no ostentan ninguna religión. Como se aclarará en este mismo texto, que un Estado sea laico no significa que sus habitantes carezcan de religiosidad.
- d) *Separación Estado-Iglesia(s)*. En un régimen de laicidad el Estado es autónomo, por lo que necesariamente ha de estar separado de las Iglesias. Empero, esta es sólo una de las características que distinguen a la laicidad.
- e) *Secularización*. Este concepto se refiere al proceso mediante el cual la religión pierde su centralidad en la organización social. Aunque la laicidad puede pensarse como la secularización de la esfera política, lo cierto es que cada categoría refiere procesos distintos que no siempre son concurrentes.

Una vez advertidas las distinciones anteriores, en este texto entenderemos por laicidad al principio según el cual el Estado, sus leyes, sus políticas

públicas y sus representantes se configuran con autonomía respecto del dogmatismo, sea o no de carácter religioso. En ese sentido la laicidad corresponde exclusivamente al aparato estatal, y a diferencia de la secularización es susceptible de legislarse.

Ahora bien, el hecho de que la laicidad corresponda al Estado no significa que se limite a éste. Así como en las leyes se esbozan los derechos, libertades, y límites a la acción, el principio de laicidad conlleva un régimen de convivencia en el que se respetan las diferencias entre sujetos. Y al igual que otros instrumentos del derecho, la laicidad refleja un proyecto político con implicaciones sociales.

Tuvieron que pasar casi cien años para que la laicidad estatal se reconociera explícitamente en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Tras la reforma de 2012, en el artículo 40 se establece que nuestro país es una república representativa, democrática, laica y federal. La inclusión del adjetivo *laica* en la Constitución no es poca cosa, pues con ella se afirma la autonomía del Estado y se reivindica su compromiso con la garantía de los derechos de una ciudadanía plural. No hay duda de que este ha sido un gran paso para repensar en el Estado mexicano. Empero, y al igual que ocurre con el resto de los marcos normativos, ese principio no siempre se respeta en el acontecer político nacional. En la siguiente sección se discutirán algunos proyectos del actual gobierno federal, que constituyen una clara violación al principio de laicidad tal y como se ha definido en este texto.

¿PLURALIDAD RELIGIOSA O INCLUSIÓN SELECTIVA?

En el apartado introductorio de este escrito se ha señalado que los resultados del proceso electoral de 2018 generaron amplias expectativas por parte de la ciudadanía, bajo la premisa de que el nuevo gobierno sería diferente de los que le precedieron. A lo largo de su campaña, el ahora presidente Andrés Manuel López Obrador propuso que el cambio tenía que ocurrir en varios ámbitos. Entre ellos se encuentran las prácticas de servidoras y servidores públicos, el contacto con la ciudadanía para canalizar sus demandas, el combate a la corrupción, la reducción de la violencia, y la redistribución de la riqueza, tan sólo por citar algunos. No es objeto de este texto analizar dichos ámbitos. Empero, algunos de ellos se retomarán en la medida en que se vinculen con el tema central del capítulo. Así pues, a continuación, se exponen tres acciones del gobierno federal que se consideran fundamentales para entender la vulneración de la laicidad según la definición esbozada en el acápite anterior.

1. El simbolismo religioso como recurso discursivo.

López Obrador asumió la presidencia de la república el 1 de diciembre de 2018. Ese día se realizó un acto público en el Zócalo capitalino, con una ceremonia de origen indígena en la que el mandatario recibió un crucifijo. El rito acaparó la opinión pública; se dijo que el reconocimiento simbólico de los pueblos originarios era necesario, pero también se argumentó que no había cumplido con todos los requerimientos del ritual. Con independencia de ambas consideraciones, y como ha señalado Roberto Blancarte en varias ocasiones, lo cierto es que incorporar un crucifijo en un acto público de carácter oficial es a todas luces violatorio del principio de laicidad (Barranco y Blancarte, 2019).

La ceremonia antes referida no fue un acto aislado; en opinión de quien escribe estas líneas, puede pensarse más bien como una de las muchas prácticas que dan cuenta de la estrategia de comunicación del actual presidente. Con una población nacional en la que más del 95% profesa algún tipo de creencia religiosa o espiritual, y de las cuales el 98% es de origen cristiano, López Obrador apela con frecuencia a Jesucristo, Dios, y el diablo para exponer algunas de sus ideas.

Esta condición puede interpretarse de varias maneras. Una de ellas es que el presidente tiene profundas convicciones religiosas, y que no pretende esconderlas en virtud de su congruencia moral. Otra se basa en la idea de que, a sabiendas de que la mayor parte de la ciudadanía es creyente, recurre al simbolismo religioso para generar empatía con esta. Sea cual fuere la explicación, no cabe duda de que López Obrador tiende a usar una retórica popular que contribuye a crear un vínculo de identificación y de cercanía con quienes no pertenecen a la élite política.

En estricto sentido, las motivaciones del presidente para incorporar referentes religiosos en su discurso no son relevantes en términos del principio que aquí se discute. La Constitución es clara en cuanto a la definición de México como una república laica. En ese orden de ideas, no corresponde a las y los representantes de gobierno en ejercicio de sus funciones manifestar públicamente sus filiaciones religiosas.

El caso de López Obrador no es único: en 2013 la alcaldesa de Monterrey entregó las llaves de la ciudad a Jesucristo (Garza, 2013), y en 2019 el edil de Juchitán hizo exactamente lo mismo (García, 2019). Ese año Jaime Rodríguez (el Bronco), gobernador de Nuevo León y otrora candidato independiente a la presidencia de la república, afirmó:

Yo le hablo a Dios todos los días para platicarle mis problemas, mis broncas y pedirle ayuda y que me dé la claridad y la paciencia que a veces se necesita para poder orientar a una sociedad aún mejor, fuerte. Tengo su WhatsApp y le mando WhatsApp y a veces me los contesta, pero sé que anda muy ocupado y no quiero darle mucho trabajo (Mendieta, 2019).

El uso de referentes religiosos entre quienes componen la élite política del país es recurrente. Por ese motivo, en principio podría pensarse que se trata de un hábito que no adquiere mayor relevancia. Ese hábito, no obstante, viola el Artículo 40 de la Constitución. El hecho de que otras y otros representantes populares vulneren el principio de laicidad no resta importancia ni exime al presidente en turno, sino que le obliga a señalar dichas acciones y a hacer respetar la Ley. Esa consideración, sin embargo, está lejos de las prioridades de la 4T. En un sentido exactamente opuesto, el líder del ejecutivo federal parece interesado en incorporar ese tipo de discurso como parte de una estrategia para “regenerar” el tejido social.

2. *Cartilla moral.*

La primera vez que se sugirió la pertinencia de una Constitución Moral fue durante la campaña del ahora presidente de la república.³ A grandes rasgos, el proyecto consiste en generar un documento para exponer una serie de valores que fomenten la convivencia armónica, y que contribuyan a solucionar los problemas a los que se enfrenta la sociedad mexicana.

Una vez iniciado su sexenio el equipo de presidencia sugirió iniciar la discusión sobre los cimientos de dicho documento a partir de la *Cartilla Moral*, una obra escrita por Alfonso Reyes en 1944 (Barranco y Blancarte, 2019). El debate entre analistas no se hizo esperar. Hubo quienes defendieron la valía filosófica, la riqueza cultural y la vigencia de las reflexiones del autor; por otro lado, estuvieron también quienes afirmaron que se trata de una obra obsoleta, poco incluyente, y profundamente conservadora.

En este texto no se reconstruyen las discusiones antes referidas. Sin embargo, se considera importante señalar cuando menos cinco elementos fundamentales en relación con el principio de laicidad:

- a) La Secretaría de Educación Pública editó y distribuyó una adaptación de la *Cartilla Moral* en la que se incluye una presentación de autoría de Andrés Manuel López Obrador. En ella se afirma que “Para alcanzar la felicidad se requiere

³ Si bien la propuesta de llamarle “Constitución” se ha abandonado en virtud de las complicaciones legales que ello implica, el proyecto continúa vigente.

del bienestar material y el bienestar del alma” (Secretaría de Educación Pública, 2018, p. 4). Aquí no se pretende juzgar, positiva o negativamente, las creencias personales del mandatario. Empero, referirse al alma en un escrito firmado en calidad de presidente no sólo es inadecuado sino violatorio de la Ley.

- b) La elección de la *Cartilla Moral* como base única para definir los valores que habrían de fomentarse entre la población es llamativa. En ella se da por sentada la existencia del alma, se definen nociones sobre el bien, el progreso y la civilización, y se refiere un concepto de familia más bien tradicional. Tales apreciaciones pueden explicarse por el contexto en el que se redactó la obra de Reyes. Sin embargo, actualmente las condiciones sociales de nuestro país son tan distintas como sus necesidades. En ese sentido, y sin dejar de reconocer el valor de la *Cartilla Moral*, sus contenidos habrían podido actualizarse o en todo caso complementarse a partir de la selección de otros textos.
- c) En sí mismo, el proyecto de redactar un documento para difundir valores morales es contrario a la laicidad. La Constitución Política contiene ya una serie de principios cívicos tales como la igualdad, el respeto, o la garantía de los derechos y libertades. Así pues, la pretensión de moralizar a la ciudadanía a partir de valores ajenos a aquellos que se han construido democráticamente escapa de las atribuciones del Estado.
- d) Proyectar un documento capaz de compilar los valores del pueblo equivale a pensar que quienes lo componen comparten una visión única sobre la vida, la familia, el orden político o el orden social. Pero México es un país crecientemente plural, no sólo en cuanto a adscripciones religiosas sino a modos de vida.
- e) Por último, el proyecto de remoralizar el espacio público como una forma de atender los grandes problemas nacionales no hace sino ocultar su complejidad. Aquí se sostiene que la pobreza, la desigualdad de oportunidades, la corrupción y la violencia difícilmente pueden solucionarse mediante el impulso a los valores. Y aun en ese supuesto, habría que pensar por qué se apuesta por los valores contenidos en documentos como la *Cartilla Moral* y no en los que se suscriben en la Carta Magna.

Al margen de las observaciones anteriores, vale la pena considerar que la distribución de la obra de Alfonso Reyes no estuvo exclusivamente a cargo del Gobierno Federal. Tras una reunión de López Obrador con el líder de CONFRATERNICE, una asociación que da cabida a algunas iglesias evangélicas, se anunció que estas colaborarían repartiendo ejemplares a través de sus redes. Al respecto surgen varias interrogantes: ¿por qué usar la infraestructura de las iglesias, y no la del gobierno?; ¿por qué la colaboración se ha negociado con CONFRATERNICE, pero no con otras asociaciones religiosas?; y, sobre todo, ¿se trata de un acuerdo de cooperación en el que ambas partes actúan de forma desinteresada?

3. Acercamiento con grupos religiosos.

En estricta relación con las preguntas formuladas en la sección anterior, es necesario referir que el actual gobierno federal ha tenido repetidos acercamientos con algunos grupos religiosos. En palabras del presidente, las Iglesias pueden participar en asuntos públicos “si es para moralizar en el sentido amplio del término, del concepto, de facilidades. Necesitamos, siempre lo he dicho, el bienestar material, pero también el bienestar del alma. Entonces todo lo que ayude a fortalecer valores debe ser apoyado por el gobierno” (Animal Político, 2019).

Si se parte del principio constitucional de laicidad, el comentario es problemático en dos sentidos: primero, porque se refiere a un atributo espiritual como el alma; y segundo, porque justifica la intervención de las organizaciones religiosas en asuntos que son responsabilidad y competencia exclusiva del Estado. Asimismo, cabe destacar el contexto de la declaración. En septiembre de 2019 se discutió la posibilidad de otorgar concesiones de radio y televisión a los grupos religiosos. La propuesta fue duramente criticada por la escasa plausibilidad de brindar canales para todas las manifestaciones religiosas y espirituales. Huelga decir, adicionalmente, que el espacio radioeléctrico es propiedad de la nación y por lo tanto habría de ser de carácter laico.

Los esfuerzos por establecer lazos de cooperación con asociaciones religiosas han sido sostenidos. En marzo se anunció que la Secretaría de Gobernación, a través de la Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos, sostuvo varias reuniones con ministros de culto para fomentar el diálogo (Jiménez y Hernández, 2019). El objetivo consiste en contemplar estrategias para regenerar el tejido social mediante acciones conjuntas y, a diferencia de otros espacios, en este parece incluirse un amplio espectro de asociaciones religiosas.

Pero más allá de esas reuniones las señales en torno a la incorporación de grupos con creencias heterogéneas son poco claras. La cercanía del presidente de la república con Arturo Farela, líder de CONFRATERNICE, o con miembros específicos de la Iglesia católica como Alejandro Solalinde, son visibles. Pero ¿qué hay de quienes no coinciden con los valores defendidos por tales personalidades? No existe evidencia para afirmar que la 4T excluye a las Iglesias o creyentes cuyos marcos de sentido difieren del proyecto político del Gobierno Federal. Empero, tampoco existe evidencia para descartar dicha conjetura.

En un escenario de esas características las violaciones a la laicidad no se restringen al mal uso del término ni a la incorporación de elementos religiosos en el discurso político. Por desgracia, implican una inclusión selectiva y la creación de un espacio público en el que no caben quienes discrepan de la agenda moral del representante del Ejecutivo federal.

REFLEXIONES FINALES: CONTINUIDADES Y CAMBIOS EN LA MANERA DE ENTENDER LA LAICIDAD.

En el primer apartado de este capítulo se aclararon algunas nociones erróneas en torno al concepto de laicidad en México, enfatizando que su origen se debe al complicado proceso a través del cual se construyó. La autonomía estatal, cuya supremacía sobre las instituciones religiosas se afianzó a fines del siglo XIX e inicios del XX, se manifestó también a través de un discurso político en el que las consideraciones espirituales no tuvieron cabida. De manera similar que la revolución, el desarrollo o la democracia, la laicidad se convirtió en parte esencial del discurso estatal.

Es cierto que hubo cierta alianza entre la Iglesia católica y el Estado en algunas etapas de la historia nacional reciente.⁴ A pesar de ello, discursivamente la laicidad ocupó un papel central que no se resquebrajó sino hasta la alternancia en el poder ejecutivo federal. No debe olvidarse que Vicente Fox incurrió en la grave falta de besar la mano del entonces Papa Juan Pablo II, durante un acto en el que fungía como mandatario (Martínez, 2002).

A partir de entonces se han observado algunas fluctuaciones en la salvaguarda del principio de laicidad: Felipe Calderón recibió el apoyo de Casa sobre la Roca, visitó el Vaticano para sostener una reunión con el Papa

⁴ En plena Guerra Fría, por ejemplo, el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz se mostró más o menos cercano a la Iglesia en términos de la necesidad de neutralizar al comunismo, entendido como un enemigo común con la capacidad de desestabilizar el orden político, económico, social y cultural.

Benedicto XVI, e impulsó la repenalización del aborto, coincidente con la agenda moral de la Iglesia católica, en 19 entidades (Barranco, 2019). Enrique Peña Nieto se declaró abiertamente católico, se mantuvo cercano al ahora arzobispo Aguiar Retes, y cabildeó una reforma al Artículo 24 constitucional, para luego distanciarse de la Iglesia a raíz de su iniciativa para elevar a rango constitucional el matrimonio igualitario (Barranco, 2016). Entonces, ¿qué ha cambiado desde entonces?

Aquí se estipula que es posible apreciar tanto continuidades como rupturas en el modo de asumir el principio de laicidad por parte del Gobierno Federal actual, y específicamente por la figura presidencial.

Entre las continuidades más evidentes puede apreciarse el establecimiento de alianzas estratégicas con las organizaciones religiosas. No obstante, a diferencia de otras administraciones la de López Obrador ha mantenido cierta distancia con la jerarquía católica para establecer lazos con algunas Iglesias evangélicas.

Otra continuidad evidente es la recurrente defensa a la importancia de la laicidad estatal. De manera similar a quienes le anteceden, el actual presidente ha aseverado en múltiples ocasiones que el Estado es laico y que esa es una condición intocable. En diciembre de 2019 incluso se pronunció en contra de una iniciativa de Soledad Luévano, senadora por Morena, en la que se propuso modificar la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público para eliminar la separación entre Estado e iglesias: “No nos metamos en ese campo, en ese terreno, yo creo que todo mundo, la mayoría de los mexicanos, está de acuerdo en que prevalezca el Estado laico, lo que establece la Constitución” (Notimex, 2019).

A pesar de ello, debe señalarse que la manera en que López Obrador parece interpretar el principio de laicidad constituye más bien una ruptura respecto de otros mandatarios. El presidente se refiere a la laicidad sobre todo para reiterar su defensa de la libertad religiosa, así como de la supuesta necesidad de que las Iglesias participen en el espacio público. De hecho, y como se ha mencionado en el apartado anterior de este texto, la colaboración entre Estado y organizaciones religiosas es una clara apuesta del gobierno federal.

Otra diferencia fundamental respecto de sus predecesores consiste en el uso sistemático de referentes dogmáticos para legitimarse a sí mismo. Tales referentes son tanto de carácter religioso como ideológico. Un buen ejemplo de dogmatismo no religioso es la reiterada oposición discursiva entre “pobres” o “pueblo bueno” y “fifis” o “conservadores”. Este recurso

se usa con frecuencia, y en opinión de quien escribe este capítulo tiende a consolidar una visión sesgada de la realidad política y social. El maniqueísmo oscurece la complejidad de los problemas nacionales, al tiempo que genera confusiones conceptuales por el uso irresponsable de etiquetas como “ricos”, “conservadores” y “opositores” como si se tratara de sinónimos. La existencia de ricos progresistas es tan posible como la de pobres conservadores, y nada indica que la oposición a la 4T esté conformada exclusivamente por personas económicamente privilegiadas.

Estos recursos estructuran un ejercicio de autopresentación a partir del cual López Obrador se diferencia del resto de la clase política. Así, por ejemplo, el mandatario afirma constantemente que su gobierno es distinto de los anteriores por su honestidad, su humildad, su horizontalidad o su auténtica conexión con la ciudadanía. Dicha conexión se fortalece, por supuesto, mediante el uso de una retórica que se vincula con la fe.

El 25 de diciembre de 2019, el presidente declaró que su deseo de Navidad es el bienestar de todos los mexicanos. Destacó también que hay que poner atención en los grupos vulnerables como enfermos, huérfanos y viudas. En el mensaje se señaló también que Jesucristo nació en condiciones de humildad y dedicó su vida a predicar por los pobres. Paradójicamente, en esa misma comunicación se reiteró la importancia del Estado laico (Aristegui Noticias, 2019).

Dejando de lado algunos casos extremos, como el de la ya citada iniciativa impulsada por la Senadora Soledad Luévano, la laicidad del Estado mexicano parece estar consolidada de iure. Empero, existen de facto una serie de prácticas que vulneran ese principio y que por tanto dificultan la construcción de un orden sociopolítico incluyente.

En esa lógica, aquí se propone que la laicidad en nuestro país debe repensarse a partir de las siguientes nociones:

- a) El protagonismo político, social y cultural de la Iglesia católica en la historia de México ha provocado que la laicidad se entienda a partir de la separación entre Estado y organizaciones religiosas. Aquí se sugiere que es necesario superar esa idea; si bien se trata de una condición necesaria, el hecho de que el análisis se centre sólo en ese aspecto oscurece otros aspectos de la laicidad.
- b) La sociedad mexicana experimenta cambios constantemente. Quizás uno de los más evidentes es la pluralización en las formas de vida y en las adscripciones religiosas o espirituales.

Así pues, la laicidad no puede seguir pensándose en función de la Iglesia católica porque no todas las creencias, prácticas y organizaciones se conducen de la misma forma. La proliferación de iglesias cristianas, en las que los ministros de culto no necesariamente se dedican de manera exclusiva a esa actividad, es un buen ejemplo de las adecuaciones que requiere el marco jurídico mexicano en relación con el principio de laicidad.

- c) En estricta relación con lo anterior, debe señalarse que el proyecto liberal para asegurar la autonomía del Estado suponía que la religión pertenece exclusivamente a la vida privada. Sin embargo, en la actualidad es evidente que ni las creencias ni las prácticas que de ellas derivan pueden restringirse al espacio privado. La educación, la participación ciudadana y el ejercicio de la sexualidad son ejemplos paradigmáticos de dicha condición. Así pues, es necesario repensar el principio de laicidad y el modo en que se expresa en regulaciones jurídicas a partir de esa premisa.

En este capítulo se ha procurado problematizar el principio de laicidad en México. Para ello se ha definido lo que esta significa, procurando reconstruir los procesos históricos que derivaron en la autonomía del Estado y en algunas confusiones conceptuales comunes. Posteriormente se ha recuperado la forma de referir la laicidad por parte de actual presidente, tanto en el discurso como en la práctica. En ese ejercicio, construido a partir de la definición de laicidad antes expuesta, se procuró señalar las continuidades y las rupturas entre la 4T y los gobiernos que le preceden. Aquí se sostiene que el presidente López Obrador acierta en reconocer la pluralidad religiosa de la población mexicana, así como en considerar que la pertenencia a una iglesia puede generar efectos positivos en las personas y en las comunidades.

No obstante, es crucial señalar que durante el primer año de su administración el mandatario ha vulnerado el principio de laicidad reiteradamente. Por desgracia esa vulneración no atraviesa sólo por el uso de referentes religiosos como parte de una estrategia de comunicación, sino por el diseño de políticas que, en su afán por ser incluyentes, terminan precisamente por excluir a quienes no coinciden con las apreciaciones morales del presidente de la República.

BIBLIOGRAFÍA.

- Animal Político (2019, septiembre 27). “Si es para moralizar, las iglesias pueden tener facilidades para acceder a la televisión, dice AMLO”. Animal Político. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2019/09/moralizar-iglesias-evangelicos-television-amlo/>
- Aristegui Noticias (2019, diciembre 24). “Que nuestro cariño y afecto se dirija a los que sufren, a los pobres: AMLO”. Aristegui Noticias. Recuperado de <https://aristeguinoticias.com/2412/mexico/que-nuestro-carino-y-afecto-se-dirija-a-los-que-sufren-a-los-pobres-amlo-video/>
- Barranco, B. (2019, abril 24). “Laicidad del Estado en Felipe Calderón”. Milenio. Recuperado de <https://www.milenio.com/opinion/bernardo-barranco/posteando/laicidad-del-estado-en-felipe-calderon>
- Barranco, B. (2016, junio 29). “Las fracturas entre Peña Nieto y la Iglesia”. La Jornada. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2016/06/29/opinion/021a2pol>
- Barranco, B. y Blancarte, R. (2019). AMLO y la religión. El estado laico bajo amenaza. México: Grijalbo.
- Blancarte, R. (2008). Para entender el Estado laico. México: Nostra Ediciones.
- Escalante, P. (coordinador) (2008). Nueva historia mínima ilustrada de México. México: El Colegio de México.
- Galindo, M. (1987). La gran década nacional o relación histórica de la guerra de reforma, intervención extranjera y gobierno del Archiduque Maximiliano, 1857 – 1867. México: Secretaría de Fomento.
- García, I. (2019, enero 27). “Edil de Juchitán de Zaragoza encomienda su municipio a Dios”. El Universal. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/estados/edil-de-juchitan-de-zaragoza-encomienda-su-municipio-dios>
- Garciadiego, J. (2017). Por qué, cuándo, cómo y quiénes hicieron la Constitución de 1917. Historia Mexicana, 66(3), 1183-1270.

Garza, A. (2013, junio 10). “Alcaldesa entrega Monterrey a... Jesucristo”.
Excelsior. Recuperado de
<https://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/06/10/903319#imagen-1>

Instituto Nacional Electoral (2018) “Presidencia nacional”, Estadísticas y
resultados electorales, Disponible en:
<http://www.ine.mx/wp.content/uploads/2018/09/Presidente.zip>

Itubarría, J. (1964). La política de conciliación del General Díaz y el
arzobispo Gillow. *Historia Mexicana*, 14(1), 81-101.

Jiménez, M. y Hernández, L. (2019, junio 18). “Gobierno de AMLO abre
las puertas a iglesias: las utilizará para impulsar objetivos de la #4T”.
Aristegui Noticias. Recuperado de
<https://aristeguinoticias.com/1806/mexico/gobierno-de-amlo-utilizara-iglesias-para-impulsar-objetivos-de-la-4t/>

Larín, N. (1968). *La rebelión de los cristeros, 1926-1929*. México: Era.

López, L. (1987). *La persecución religiosa en México*. México: Tradición.

Martínez, N. (2002, junio 30). “Un error que Fox besara la mano del Papa:
Peña”. *Crónica*. Recuperado de
<http://www.cronica.com.mx/notas/2002/22547.html>

Mendieta, E. (2019, marzo 14). “Hablo a diario con Dios por Whatsapp”.
Milenio. Recuperado de
<https://www.milenio.com/politica/bromea-bronco-estudiantes-hablo-diario-dios-whatsapp>

Molina, M. et al. (2018). *La agenda de la laicidad en 2018*. México:
Universidad Nacional Autónoma de México.

Morán, D. (2008). *La Constitución de 1857 y su interludio parlamentario*.
Historia Mexicana, 57(4), 1045-1106.

Notimex (2019, diciembre 18). “AMLO reacciona a iniciativa contra Estado
laico: eso se resolvió hace siglo y medio”. *Forbes México*.
Recuperado de <https://www.forbes.com.mx/amlo-reacciona-a-iniciativa-contra-estado-laico-eso-se-resolvio-hace-siglo-y-medio/>

Ramírez, K. (2017). La educación positivista en México: la disputa por la construcción de la nación. *Voces y Silencios*, 8(2), 152-171.

Secretaría de Educación Pública (2018). *Cartilla Moral*. México: Secretaría de Educación Pública.

CAPÍTULO 6

Hoy, no me tomaré un solo trago. Relatos de conversión en Alcohólicos Anónimos

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo¹

INTRODUCCIÓN.

Desde hace dos décadas, ha sido plenamente documentado por investigadores, como por informes oficiales, el incremento en la ingesta de bebidas embriagantes en la población en México. Esto ha permitido que el fenómeno del alcoholismo (dependencia al alcohol etílico) ocupe un lugar preponderante entre las problemáticas sociales que se deben atender a nivel nacional.² No obstante, esta preocupación contrasta con la nula atención que reciben los alcohólicos (sujetos dependientes al alcohol etílico), por parte del Estado.

Este contexto ha generado que emerjan nuevos actores sociales en el país, los cuales han construido por iniciativa propia diversos espacios terapéuticos, para atender a sujetos dependientes al alcohol etílico.

En México, sobresalen los centros terapéuticos promovidos y administrados por asociaciones religiosas o por asociaciones civiles. Dentro de este sector, Alcohólicos Anónimos, a través de sus grupos tradicionales, ha tenido un destacado crecimiento por el territorio nacional.

Con base en Gutiérrez (2014) “la comunidad de Doble A funciona en México a través de 2 Territorios, divididos en 6 Regiones que se encuentran diseminadas en 82 Áreas, en las que hay 1,272 Distritos, 14,510 Grupos y 129,021 miembros” (p. 48).

¹ Profesor Investigador de Carrea Titular B Tiempo Completo, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México. Posdoctor en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Posdoctor en estudios sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de las identidades sociales, del fenómeno médico y religioso. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7349-1221>

² La noción de dependencia al alcohol se caracteriza por ciertos signos y síntomas fácilmente observables, entre los que destacan la incapacidad para controlar la ingestión de alcohol, los síntomas de la abstinencia cuando se deja de beber y la tolerancia durante las primeras etapas. En pocas palabras, “la dependencia del alcohol es un conjunto de fenómenos conductuales, cognitivos y fisiológicos en los cuales el uso del alcohol se transforma en prioritario para el individuo, en contraposición con otras actividades y obligaciones que en algún momento tuvieron mayor valor para él” (como se cita en Gutiérrez, 2019, p. 44). Por su parte, en Gutiérrez (2020), se describe la ingesta de bebidas embriagantes y su rehabilitación en México.

Para cumplir su propósito, los miembros de los grupos tradicionales de Alcohólicos Anónimos en México, han aceptado un método terapéutico diseñado especialmente para la rehabilitación del alcoholismo. Sin embargo, “el programa de recuperación no está basado en el campo de la medicina clínica, sino en la religiosidad del método terapéutico que emplean para adoctrinar a sus adeptos” (Gutiérrez, 2014, p. 14).

Cabe señalar que una parte importante del programa de recuperación de Alcohólicos Anónimos consiste cuando los miembros relatan su historia de vida, puesto que dicha práctica provoca una catarsis que forma parte del “proceso de conversión mediante el cual los adeptos de Doble A remiendan su creer y purifican su alma. Entendiendo como purificación de alma, al conjunto de creencias en las que se apoya una persona para equilibrar y compensar la mente, cuerpo y espíritu de sí mismo y de otros” (Gutiérrez, 2014, p. 14).³

Hablamos de conversión cuando un “evento o experiencia cambió [la] vida [de un sujeto] orientándola hacia Dios, y lo condujo a dejar sus experiencias anteriores para buscar nuevos rumbos” (Garma, 2004, pp. 195-196).

De acuerdo con Foucault (2004) en toda conversión hay tres momentos. “En primer lugar, la conversión implica una mutación súbita (...) cuando digo súbita me refiero a un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto. En segundo lugar, siempre en esa conversión súbita tenemos un pasaje: pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios, etcétera. En tercer lugar, en toda conversión hay un elemento que es la consecuencia de los otros dos o que está en el punto de cruce de los otros dos, a saber, que sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión” (p. 210).

³ El método terapéutico religioso de Alcohólicos Anónimos “sienta sus bases en la *epiméleia socrática*, el cual tiene como principio filosófico el cuidado del alma, el cuidado de uno mismo. Este modelo de rehabilitación contempla la parte física (corpórea), mental (psicológica) y espiritual (religiosa)” (Gutiérrez, 2018, p. 87).

En ese sentido, podemos decir que “convertirse, recibir la gracia, sentir la religión, obtener seguridad, todos éstos son pensamientos que explican el proceso, inesperado o paulatino, por medio del cual un yo dividido hasta ese momento, errado conscientemente, inferior o desdichado, se vuelve conscientemente feliz y unido, superior y correcto, como resultado de sustentarse en realidades religiosas” (James, 2005, p. 181).

Por ello, el programa terapéutico de Alcohólicos Anónimos representa para cada miembro un sistema de creencias y prácticas religiosas modernas, que resulta de un código que da sentido y unidad, y por tanto, de valores que rigen las conductas individuales y colectivas transmitidas de generación en generación.

De forma bastante sorprendente, el fin del siglo XX marcado por el decaimiento del poder regulador de las instituciones religiosas está caracterizado por un notable impulso de las conversiones. El hecho no es paradójico más que en apariencia en la medida en que esta desregulación del creer, inseparable ella misma de la crisis de las identidades religiosas heredadas, favorece la circulación de los creyentes en búsqueda de una identidad religiosa que ya no se les da enteramente conformada cuando nacen, sino que cada vez con mayor frecuencia deben proporcionársela ellos mismos (Hervieu-Léger, 2004, p. 125).

De hecho, colijo que están en tres períodos las etapas de los miembros de A.A. por las que su forma de vida ha transcurrido. La primera, que comprende de su nacimiento hasta ser alcohólico. La segunda, es su fase de alcohólico. La tercera, a partir de su (renacimiento o conversión) incorporación a las filas del Alcohólicos Anónimos.

Desde tal perspectiva, el renacimiento o la conversión de los miembros de Doble A “es una forma radical de socialización secundaria, que recrea nuevos valores y sistemas de creencias” (Garma, 2000, p. 86). Esto se puede constatar porque la figura del convertido se impone de manera sutil en los individuos que pasan voluntariamente de una religión a otra. Hoy en día, las conversiones en las sociedades rurales y urbanas son inseparables de la individualización de la adhesión religiosa, como del proceso de diferenciación de las instituciones que hacen emerger identidades religiosas distintas de las entidades étnicas, nacionales o sociales. En la sociedad contemporánea la religión se ha convertido en asunto privado y materia opcional, la conversión toma la dimensión de una elección individual, en la que se expresa en su punto más elevado la autonomía del sujeto creyente (Hervieu-Léger, 2004).

Esta figura del individuo moderno se conjuga en tres modalidades. La primera es la del individuo que cambia de religión, sea que expresamente rechace una identidad religiosa heredada y asumida para tomar una nueva; sea que abandone una identidad religiosa impuesta, pero a la que jamás se había adherido, en beneficio de una fe nueva. La segunda modalidad de la conversión es la del individuo que, no habiendo nunca pertenecido a alguna tradición religiosa, descubre, después de un camino personal más o menos largo, aquélla en la que se reconoce y a la que finalmente decide agregarse. Y la tercera modalidad de la figura del convertido es la del reafiliado, del convertido desde el interior: el que descubre o redescubre una identidad religiosa que hasta entonces se había mantenido como formal de manera puramente conformista (Hervieu-Léger, 2004).

[Aludir que un individuo] se ha “convertido” significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía (James, 2005, p. 187).

Tales modalidades nos permiten afirmar que la conversión no es únicamente el fortalecimiento o la intensificación radical de una identidad religiosa, es un modo específico de construcción de la identidad religiosa del individuo moderno.

El convertido manifiesta y realiza el postulado fundamental de la modernidad religiosa, según el cual una identidad religiosa “auténtica” no puede ser más que una identidad “escogida”. El acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida en que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo en un universo en el que se impone la fluidez de las identidades plurales y en el que ya ningún principio central organiza la experiencia individual social” (Hervieu-Léger, 2004, p. 136).

La conversión del individuo moderno se concreta en el transcurso de individualización de la identificación religiosa y en el deseo de una vida personal conducida en orden, el cual se expresa de forma explícita en una protesta contra la entropía del mundo. Esta dimensión contestataria de la conversión conduce al individuo a incluirse simbólicamente y efectivamente en una comunidad ideal oponible a la sociedad circundante (Hervieu-Léger, 2004). La comunidad de Doble A se presenta entonces como la prefiguración de un nuevo orden del mundo que depende enteramente de

la regeneración espiritual de cada individuo, asegurada de facto por la integración que los inicia dentro del grupo.

Al respecto, Berger y Luckmann (2006) consideran la conversión como una forma de resocialización (o socialización secundaria) del sujeto. Este se enfrenta a una crisis profunda que le permite reinterpretar su pasado y hacer plausible su mundo. Para ello es primordial que el individuo se incorpore a una comunidad que oriente su vida, tal como lo son las agrupaciones de Alcohólicos Anónimos.

[Por socialización secundaria o resocialización vamos a comprender a] “todas y cada una de las instancias a través de las cuales un sujeto humano se integra e incorpora las consignas y determinaciones de la estructura social en la que interactúa. Más precisamente: la socialización incluye todas las instancias a través de las cuales un sujeto humano se hace individuo. Ser individuo implica “individualizar” en una persona aquellas características generales que connotan una estructura social” (Kaminsky, 2001, p. 11).

La construcción de la identidad religiosa del individuo moderno no concluye en la adhesión a una comunidad por convicción propia (porque si la comunidad no satisface religiosamente al sujeto, este saldrá en busca del bálsamo para su vida), sino en el convencimiento de que la comunidad es la ideal para integrarse personalmente. En ese sentido, “la religión no puede tener la pretensión de cambiar el mundo, ni de regular la sociedad; pero sí puede transformar a los individuos” (Hervieu-Léger, 2004, p. 152).

¿Qué es para mí evidente? Primero, que la finitud de la existencia mundana no puede satisfacer completamente al corazón humano. Incorporado a la condición humana existe un anhelo de algo “más” que el mundo de la experiencia cotidiana no puede colmar. Esta aspiración sugiere con fuerza la existencia de algo a lo que la vida tiende, de la misma manera que las alas de los pájaros apuntan a la realidad del aire. Los girasoles se inclinan en la dirección de la luz porque la luz existe, y la gente busca comida porque la comida existe. Las personas pueden morir de hambre, pero los cuerpos no experimentarían hambre si no hubiera comida para apaciguarla. La realidad que mueve y llena el anhelo del alma es Dios, como quiera que se le denomine (Smith, 2002, p. 17).

Con estas afirmaciones, podemos concluir entonces, que desde el momento en que el sujeto está en busca de su identidad religiosa, también lo está de su identidad personal. Y cuando comienza a construir su identidad religiosa al mismo tiempo edifica su identidad personal. Es precisamente en este proceso de abstracción racional del creer religioso

moderno cuando el individuo subjetiviza su persona, se convierte en sujeto moderno y purifica su alma.

Esta modalidad de conversión está orientada más a la individualidad, a la perspectiva del actor. Según el connotado antropólogo Carlos Garma (2004) esta es la conversión paulista, la forma más popular y distintiva de enunciar el cambio hacia una nueva religiosidad. “En el Nuevo Testamento la conversión de Paulo es descrita cuidadosamente en los Hechos de los Apóstoles. Siendo un ciudadano romano, se llamaba primero Saúl, y a partir del martirio de San Esteban se dedica a la persecución de los cristianos. Sin embargo, en el camino a Damasco lo cegó una luz del cielo. Cayó al piso y escuchó una voz que le dijo: “¿Saúl, Saúl, por qué me persigues?” Esta voz era la de Jesús. Saúl estuvo ciego por tres días, hasta que un discípulo cristiano llamado Ananías lo sanó por imposición de manos. A partir de entonces, cambió de nombre, siendo bautizado como Paulo, y se convirtió en cristiano. Paulo sufrió un cambio radical que alteró su vida a partir de su encuentro con un ser o hecho espiritual” (p. 199).

La conversión paulista fue la que vivió Bill Wilson, cofundador de Alcohólicos Anónimos, como es el mismo tipo de conversión la que han experimentado, y que me han narrado, los miembros de diversas agrupaciones de Doble A en México, pero de esto hablaremos en los siguientes apartados.

BREVE HISTORIA DE ALCOHÓLICOS ANÓNIMOS.

La noción de alcoholismo como enfermedad y la idea de que los alcohólicos no podían dejar de beber por sí mismos, incluso si quisieran, surgió en el siglo XVIII. De acuerdo con Trice and Staudenmeier (1989) “Dos implicaciones diferentes que surgen de tal creencia son: (1) que los alcohólicos continuarán bebiendo hasta que mueran (2) que necesitan ayuda para dejar de beber. Creer en ambas implicaciones se extendió en el siglo XIX con el crecimiento del movimiento de reforma por la templanza” (p. 12).

Este movimiento social por la templanza o temperancia concibió como si fuera el mismísimo demonio al alcohol, por ser el causante de daños físicos y psicológicos en la sociedad estadounidense. Para 1826 se fundó la Sociedad Americana por la Temperancia (American Temperance Society), la cual se benefició del renovado interés que el país sentía por la

moralidad y la religión. En doce años llegó a tener ocho mil agrupaciones locales y más de un millón y medio de miembros (Fábrega, 2017).

Alcohólicos Anónimos surgió como una continuación del movimiento de templanza o temperancia en los Estados Unidos. “Los grupos iniciales de A.A. estaban integrados, fundamentalmente, por individuos blancos, protestantes y de la clase media estadounidense” (Rosovsky, 2009, p. 14).

Asimismo fue trascendental la influencia del psiquiatra suizo Carl Jung, para el nacimiento de Doble A. Se sabe que a principios de la década de 1930, Jung atendió el alcoholismo de Rowland Hazard, un empresario estadounidense. Tras un año de tratamiento, Rowland pensó que se había rehabilitado, pero al poco tiempo recayó. “Volvió a consultar con Jung y le preguntó si podría hacer algo más para ayudarlo. Jung le contestó que, desde el punto de vista médico o científico, no había otro tratamiento que le pudiera ofrecer. Le dijo que el único remedio posible que le quedaba era el de pasar por una experiencia religiosa o espiritual, aunque añadió que tales experiencias eran poco frecuentes. Recomendó a Rowland que se uniera a algún tipo de grupo religioso para buscar allí una experiencia espiritual. Rowland siguió el consejo de Jung y se unió al Grupo Oxford, un movimiento cristiano evangélico popular en aquel entonces. Tuvo una experiencia espiritual como consecuencia de su contacto con ese grupo y dejó de beber” (Alcohólicos Anónimos, 2013, p. 1).

Rowland Hazard continuó con sus actividades en el Grupo Oxford. Uno de los individuos que ayudó para la rehabilitación del alcoholismo fue a Ebby Thacher, a quien le recomendó el método con el que encontró la sobriedad. Este personaje también vivió una experiencia religiosa en el Grupo Oxford que lo alejó del alcohol (Alcohólicos Anónimos, 2013).

Tiempo más tarde, Ebby Thacher se enteró que su amigo de parranda Bill Wilson se encontraba internado a causa de un severo episodio alcohólico en el Hospital Charles B. Towns de Nueva York. Ebby Thacher sugirió a Bill Wilson visitar el Grupo Oxford, “cuyos miembros habían encomendado su vida a Dios, al que concebían como una fuerza espiritual” (Trice and Staudenmeier, 1989, p. 17).⁴

⁴ El Grupo Oxford se apropió de diversas prácticas religiosas. Con el paso del tiempo, incorporaron a su programa terapéutico un inventario moral, una confesión de los defectos de carácter, la reparación de daños, pasar el mensaje, la noción de creer y depender, en un Poder Superior.

La hospitalización de Bill Wilson concluyó en lo que puede denominarse una conversión paulista. Severamente conmocionado por las vivencias de su amigo y anhelando conseguir la sobriedad, Bill Wilson sufrió “una hondísima depresión, la más funesta” de las que él nunca hubiese conocido (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 66). Clamó por auxilio divino en la obscuridad de su habitación en el hospital: “¡Si hay un Dios, que se manifieste!” (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 75). El resultado fue inmediato, electrizante, imposible de describir, afirma en su autobiografía: “De pronto, mi cuarto resplandeció con una indescriptible luz blanca. Se apoderó de mí un éxtasis más allá de toda descripción. Toda la alegría que había conocido era tenue en comparación con esto. La luz, el éxtasis... durante un tiempo no estuve consciente de nada más. Luego, visto con los ojos de la mente, estaba ahí una montaña y yo estaba de pie en su cumbre, en donde soplaban un gran viento, que no era de aire, sino de espíritu; con una fuerza grande y pura, soplaban a través de mí. Entonces llegó el pensamiento resplandeciente: “Eres un hombre libre”” (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 75).

Afortunadamente para la autoestima de Bill W. su médico le tranquilizó asegurándole que no habían sido alucinaciones. De hecho, cuando su amigo Ebby llegó al hospital a visitar a Bill W., reforzó los aspectos positivos y las dimensiones espirituales de la experiencia sugiriendo a este que leyera *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James; apremió a Bill W. para que utilizará su encuentro con Dios como camino a la sobriedad; Bill W. había experimentado una conversión. “Incluso un experto como Matthiasson (1987) ha interpretado la experiencia de Bill W. como chamánica. Como quiera que se interprete el suceso, Matthiasson probablemente ha acertado en su estimación de que el restablecimiento de Bill W. no podría haber sido posible sin su propia experiencia religiosa” (como se cita en Brandes, 2004, p. 115).

Conocemos la historia de Doble A por los múltiples textos redactados por Bill Wilson. Esta comenzó en Akron, Ohio, el 10 de junio de 1935, a raíz de su primer encuentro con el médico Robert Smith (Dr. Bob).

El Dr. Bob se dedicó por iniciativa propia al cuidado hospitalario de alcohólicos y adoctrinarlos en los Principios de A.A. Un gran número de alcohólicos llegaron a Akron en busca de tratamiento en el hospital católico de Santo Tomás (Alcohólicos Anónimos, 2002, p. 23).

Con el transcurso del tiempo, se fue difundiendo el programa de rehabilitación de Doble A por Norteamérica. Para ello, elaboraron los principios básicos de la asociación, los cuales permitieron darle ese

carácter de legitimidad y credibilidad ante la sociedad estadounidense. Unos de los principios elementales de Alcohólicos Anónimos se encuentran en su “Enunciado”, párrafo de apertura de sus obras impresas; este es su carta de presentación, que a letra dice:

Alcohólicos Anónimos es una comunidad de hombres y mujeres que comparten su mutua experiencia, fortaleza y esperanza para resolver su problema común y ayudar a otros a recuperarse del alcoholismo. El único requisito para ser miembro de A.A. es el deseo de dejar la bebida. Para ser miembro de A.A. no se pagan honorarios ni cuotas; nos mantenemos con nuestras propias contribuciones. A.A. no está afiliada a ninguna secta, religión, partido político, organización o institución alguna; no desea intervenir en controversias, no respalda ni se opone a ninguna causa. Nuestro objetivo primordial es mantenernos sobrios y ayudar a otros alcohólicos a alcanzar el estado de sobriedad (Alcohólicos Anónimos, 2005, p. 1).

En 1939, cuatro años después de haber establecido los principios elementales, Alcohólicos Anónimos publicó su texto básico. El libro escrito por Bill W. explica la filosofía de Doble A, así como su método terapéutico (Alcohólicos Anónimos, 2005). Actualmente este documento es conocido como el libro grande o libro azul de Alcohólicos Anónimos.

Este es el libro de Alcohólicos Anónimos, su objetivo principal es habilitarte para que encuentres un Poder Superior a ti mismo que resuelva tu problema de alcoholismo. Eso quiere decir que hemos escrito este libro que creemos es espiritual, así como también moral. Y quiere decir, desde luego, que vamos a hablar acerca de Dios (Alcohólicos Anónimos, 2005, p. 42).

En el libro grande o libro azul se expresa que para cumplir su rehabilitación, los miembros de Alcohólicos Anónimos deben aceptar un programa de Doce Pasos y Doce Tradiciones. Años después, en 1951, Bill W. redactó los Doce Conceptos para establecer los principios y procedimientos de servicio de los alcohólicos.

Para la comunidad de Alcohólicos Anónimos los Doce Pasos, las Doce Tradiciones y los Doce Conceptos son conocidos como los Tres Legados. De hecho, en una forma simbólica las bases del programa terapéutico aparecen sintetizados en el logotipo de la agrupación. Los Doce Pasos (recuperación), las Doce Tradiciones (unidad), y los Doce Conceptos (servicio), son una guía para recobrar los valores espirituales. Su base de funcionamiento son las terapias de grupo y la psicoterapia ocupacional.

HISTORIAS DE VIDA EN DOBLE A.

En este apartado exponemos la historia de vida de dos miembros activos de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo. En sus relatos vamos a poder constatar cómo están entrelazadas sus historias de vida por un pasado común: marginación, desprecio, soledad, dependencia alcohólica, etcétera. Este pasado común facilitó el proceso de conversión religiosa hacia una nueva forma de vida, para que pudieran aceptar el programa terapéutico y adherirse plenamente a las filas de Doble A. Concebimos como “nueva forma de vida”, el proceso resocializador mediante el cual los miembros de Alcohólicos Anónimos reinterpretan su creer en significados que dan sentido a la vida. No es que consideremos la(s) etapa(s) de los alcohólicos como algo distorsionado de su creer, puesto que están conscientes de lo que hacen, sino más bien como un creer inconcebible de su realidad social.

Para dilucidar nuestra tesis, nos apoyamos en los relatos de vida de dos informantes calificados, entendiendo como informante calificado a aquel individuo “bien situado en la sociedad que [se] estudia y con el que [se] entabla primero y [se] mantiene después una relación de tipo personal durante el tiempo que dure la investigación de campo” (Junquera, 1995, p. 135).

En ese sentido, nuestros informantes serán globales (aquellos que tienen una visión general sobre el fenómeno social a estudiar) y específicos (aquellos que tienen una visión particular porque de manera directa han vivido el fenómeno social a estudiar).

Las características más importantes de la entrevista que aplicamos a nuestros informantes son: basada en la comunicación verbal, estructurada, metódica y planificada. Básicamente es un procedimiento de observación que se da en una relación asimétrica bidireccional (entrevistado-entrevistador) en donde interviene un juego de roles.

El tipo de entrevista que se realizó fue estructurada, formal y con un cuestionario, porque hubo preguntas preestablecidas abiertas y cerradas. Se conversó cara a cara con los entrevistados en un lugar previamente fijado, para que se tuviera la oportunidad de obtener información verbal y no verbal (desde la forma de vestir hasta los gestos con los que acompañaron su discurso).

Asimismo, se aplicaron algunas técnicas que permitieron conducir la entrevista de acuerdo con las necesidades e interés del proyecto, como

la repetición de la pregunta, la clarificación de inconsistencias (se repite la información cuando esta es contradictoria a otra obtenida anteriormente), contraejemplos (con un ejemplo contrario se pretende hacer reflexionar al entrevistado), el resumen de ideas clave, la incompreensión voluntaria (dar a entender al entrevistado que no se ha entendido lo comentado con el fin de que vuelva a explicar y ejemplificar su discurso) (Aguirre S.,1995).

Otro elemento imprescindible en el trabajo de campo fue la observación participante que realizamos en grupos tradicionales de Alcohólicos Anónimos en diversas entidades de México, porque esto nos aportó un conocimiento directo y experiencial de la cultura de los informantes. “A lo largo del trabajo de campo, el etnógrafo es el principal instrumento de análisis de la cultura, siendo la observación participante un “conjunto acto recíproco”, un continuo dialogo intercultural e interpersonal, donde se da un intercambio entre las perspectivas emic (la del investigador) y etic (la del investigador)” (Aguirre A., 1995, p. 14).

Cabe precisar que nuestros informantes fueron dos hombres. Ambos informantes accedieron a darme la entrevista con tal de que omitiera su nombre de pila, quedando como anónimo el testimonio. Por ello, al primero de nuestros informantes lo llamamos Jorge y al segundo Javier.

Al momento de la entrevista Jorge tenía 28 años. Es miembro regular en el grupo Payo Obispo de Alcohólicos Anónimos en Chetumal, Quintana Roo. Labora de manera informal como músico en un grupo que toca en diversos eventos sociales. La elección por Jorge como informante fue por dos razones. La primera, porque padeció en su infancia, una situación de abandono familiar que lo obligó a ser rechazado socialmente, contexto que lo orilló a consumir sustancias psicoactivas de todo tipo. La segunda, porque tiene una visión específica y definida de los roles, funciones y estrategias en la agrupación, además de que cuenta con un estatus adscrito dentro de la comunidad de Doble A.

Las tres entrevistas que se le hicieron a Jorge, fueron en la sala de su hogar. Jorge vive en una casa de concreto que se encuentra en deterioro. Tiene dos habitaciones con severa humedad en las paredes, un baño y una cocina, que por cierto se encuentra averiada. De manera general, podemos decir que Jorge es un hombre de escasos recursos económicos, sin grado de instrucción académica y con alta vulnerabilidad social.

Por su parte, cuando se entrevistó a Javier tenía 66 años. Es miembro regular del grupo 23 de Junio de Alcohólicos Anónimos en Bacalar, Quintana Roo. Trabaja en la localidad como gerente en el restaurante-bar “Ojitos”. Se eligió a Javier como informante, porque tiene una visión global y dinámica dentro de la comunidad de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo. Estas cualidades lo han conducido a tener en el grupo que preside un estatus adquirido. Asimismo, porque tiene una visión específica acerca del contexto social en el que se consumen las bebidas embriagantes entre los habitantes de la región.

Las tres entrevistas que se le hicieron a Javier, fueron en su negocio, el restaurante-bar “Ojitos”. Javier, es propietario del lugar desde hace más de ocho años, y por tanto, conoce quien es alcohólico en Bacalar, situación que le favorece para practicar el Doceavo Paso de recuperación de Alcohólicos Anónimos. En esencia este Doceavo Paso consiste en la captación de adeptos para incorporarlos a la comunidad de Doble A. Al igual que Jorge, Javier no tiene educación académica, pero su negocio le proporciona los recursos económicos suficientes para vivir.⁵

En síntesis, podemos decir que los dos informantes son originarios de Quintana Roo, que carecen de instrucción académica, que comparten problemas sociales, familiares y económicos. Muestra de ello, son las bajas ventas en el restaurante de Javier, precisamente por el contexto marginal de la propia localidad, mientras que Jorge es el típico mil usos, porque hace todo tipo de trabajos para el sustento de su hogar, puesto que no depende del grupo musical.

Antes de iniciar con el relato de nuestro primer informante, pretendemos que quede muy claro que los testimonios que a continuación se presentan, recogen la narración de la experiencia vivida de cada uno de ellos sobre cómo han socializado y experimentado la ingesta de bebidas embriagantes en los lugares donde han crecido. Pero también de cómo llegaron a Doble A, pero sobre todo, cuál fue el suceso que ocasionó la conversión que los condujo a una nueva forma de vida.

Las entrevistas fueron transcritas tal y como se escucha en la grabación original, porque nuestro objetivo es conocer la vida de un sujeto a través de sus propias palabras, para comprender su visión personal. Por ello, nos centramos en un aspecto concreto de la vida de los informantes, porque en esencia se trató de aprender sobre lo que es

⁵ Doceavo Paso. “Habiendo obtenido un despertar espiritual como resultado de estos Pasos, tratamos de llevar este mensaje a los alcohólicos y de practicar estos principios en todos nuestros asuntos” (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 92).

importante para ellos: sus significados, sus perspectivas y sus definiciones, el modo en que perciben, clasifican y experimentan el mundo que los rodea.

Por último, es importante mencionar que hay dos grandes aspectos que nos interesó recoger de la historia de vida de nuestros informantes:

- 1) La manera en cada uno describe los acontecimientos concretos que consideran de interés, siguiendo una cronología de los hechos, de una forma descriptiva y pormenorizada (el relato de su niñez, la descripción de los problemas familiares, el contexto sociocultural, la forma de socialización, la manera de expresarse, etcétera).
- 2) La forma como interpretan cada uno de ellos estos u otros acontecimientos o conceptos más generales, es decir, su mentalidad, su pensamiento, su opinión sobre las cosas (por ejemplo, sobre la ingesta de alcohol, su noción sobre los problemas, las dificultades de relacionarse, los costos sociales por beber alcohol, etcétera).

Estos aspectos nos facilitaron, en primer lugar, hacer una serie de comentarios que enriquecieran el resultado del tratamiento del texto transcrito en la entrevista. En segundo lugar, nos permitieron proporcionarle al lector algunas herramientas cualitativas con las que pueda construir un marco referencial similar al expuesto en esta investigación.

PRIMERA HISTORIA DE VIDA.

Me llamo Jorge, nací aquí [en Chetumal] el 7 de junio de 1979. Tengo una hermana que me lleva 5 años, se llama Elena. Tengo 28 años, mi hermana debe tener 33, ella nació el 7 de enero de 1974. Luciano es mi padre y mi madre María Elena, mi papá aún vive y mi mamá no. Mi mamá murió justo un mes antes de que entrara a recuperación. Bien me acuerdo fue en el 2002, el 28 de febrero de 2002 cuando murió mi madre. Mi padre vive aquí con nosotros, no soy casado, ni vivo en unión libre. Mi hermana es casada, se casó con una persona que se llama Cristian y viven en Cancún. Mi hermana se casó como unos seis meses antes de que falleciera mi madre. Mi hermana es arquitecta, mi papá es contador, ahora trabaja en el Instituto Quintanarroense de Cultura. Mi madre nació en Champotón, Campeche. Mi papá es de Chiapas, nativo de ahí. Mis padres se conocieron aquí [en Chetumal]. Antes vivíamos aquí en la [avenida]

Héroes, justo enfrente del jardín, donde estaba la Renault, contra esquina, yo ahí nací. En ese tiempo, mis padres tenían conflictos de pareja, que inclusive ni yo entiendo, a mí me tocó verlos discutirlos muchas veces. Con mi padre tenía una buena relación, pero lo veía muy poco, estaban separados, no vivían juntos, lo veía los sábados que nos llevaba a pasear, eso fue cuando tenía como 5 o 6 años hasta los 8 o 9, por ahí, aproximadamente, igual no me acuerdo mucho. Con mi madre me llevaba muy bien, me quería mucho, sólo que también casi no estaba en casa, igual porque ella trabajaba. Ella llegaba como a las tres de la tarde, yo me la pasaba en la calle con mis cuates echando desmadre, jugando canicas o cosas así, era cuando iba a la primaria Comodoro Manuel Azueta.

A mí nunca me faltó nada, económicamente estaba muy bien. No era ni rico ni pobre, una situación regular, pero por momentos había ciertos lujos. Mi mamá era medio neurótica de repente, en ocasiones nos daba un coscorrón o una buena gritada porque se enojaba.

Por mi hermana crecí alrededor de muchas mujeres, y como tenía muchas vecinas, también tuve problemas con ellas. Desde chavo ya sabía qué era una mujer desnuda, ya sabía qué era la pornografía, te estoy hablando desde los 4 o 5 años, casi nadie me lo cree. En la primaria me decían, “te crees mucho porque sabes sobre las mujeres”. Desde esa edad ya sabía sobre el sexo. Mis vecinas y las amigas de mi hermana me decían “que las tocara y cosas así”, que nos bañáramos juntos, luego jugábamos al papá y a la mamá, todas esas cosas hacíamos. También con mis vecinitos, unos ya estaban más grandes, pues veíamos películas pornográficas o cosas así. Desde que era muy chico tenía esa situación de, nosotros en Alcohólicos Anónimos lo llamamos descoyuntamiento sexual, por eso yo tuve muchos sentimientos de culpa, con decirte que todavía a los 18 años, no podía hablar de esto, me daba mucha pena, no lo podía decir, tenía mucha culpabilidad, me sentía sucio.

Había un juego también con hombres, porque estábamos chavillos y no sabíamos qué onda, pues a veces no había chavas y entre nosotros nos tocábamos. Con mis amiguitos a veces hubo un toqueteo en los genitales, aunque no llego a haber un acto sexual así definido, pues como si estábamos bien chavillos, que madres íbamos a poder hacer una penetración, no lo había, pero sí había esa intención, había esa disfunción mental.

Cuando era chavo, mi padre rara vez llegaba medio pedo, llegaba happy, llegaba contento, pero era muy raro que tomara. Mi madre no se tomaba ni una cerveza, la mitad de una y hasta ahí. Mi madre no fue una

persona alcohólica. Mi padre de vez en cuando se echaba sus chelas, a veces había problemas, pero no era por el alcohol, sino por la infidelidad de su parte, por eso tuvieron muchos problemas.

En los últimos dos años de la primaria, pues ya andaba flojeando, sentí que se me hizo muy difícil acoplarme con mis amigos de la primaria, pero justo cuando ya estaba acoplado, pues me pasan a un lugar donde no conozco absolutamente a nadie. Me voy a la secundaria, a la Othón P. Blanco, y me sentí fuera de lugar. Sientes que ya no es lo mismo, sientes que todo es una chingadera, que todo es una porquería, ese tipo de depresiones, ese tipo de inseguridades. Comencé el primero de secundaria, era más desastroso que antes, no me interesaba nada de la escuela, empecé a tener, en ese lapso, grandes problemas por una prima que, tal vez inconscientemente por lo de la niñez, intenté hacerle algo. Ella estaba más grande que yo, pero de todas maneras intenté meterme a su cama y me agarró a chingadazos “chamaco sácate de aquí”, pero esa situación me causó muchos problemas con mi familia.

Estaba en la situación de la adolescencia de que nadie me quiere, nadie me tolera, ya sabes, el típico incomprendido. En ese tiempo hubo un problema con mi padre en el banco donde trabajaba, no sé qué problema hubo de manejo de sus finanzas que perdimos propiedades, entre ellas la casa donde estábamos habitando, esta casa a penas la estaban construyendo, nos tuvimos que venir para acá, llegamos a un lugar donde no conocía nadie, me sentía más desubicado en la escuela, en la casa, me vengo aquí y hasta la fecha, no conozco casi a nadie, más que a un vecino que vive en la esquina, él es un poco más grande que yo, ya le metía duro al chupe. En la escuela no iba bien, me volví muy rebelde, con mi madre y padre era rebelde, pero así seguí, aunque había cierto respeto hacia ellos, no salía de noche, me dormía temprano, hasta cierto punto cumplía muchas reglas todavía.

La relación con mi hermana fue buena desde pequeños, pero dentro del proceso de crecimiento comenzamos a odiarnos. Yo tenía muchos resentimientos hacia ella, no sé ella hacia mí, pero ya en ese tiempo había una indiferencia barbará, ni pensar en saludarnos, tenía entre 13 y 15 años, fue algo de mala gana, fue algo muy extraño. Vivíamos aquí, pero no nos tratábamos bien, no había esa situación de platicar, simplemente así era, ella en su rollo y yo en el mío, mi papá en su rollo y mi mamá en el suyo, mundos completamente diferentes. Cuando estábamos en la comida sí platicábamos, nada más era como la terapia, el relax, pero cada quien su rollo.

Tantos problemas tenía que no concluí la secundaria. En primero de secundaria, antes de terminar, ya había probado un poco de alcohol, ya había probado de chavillo, porque mi familia hacía fiestas en la casa, mis tíos chupaban demasiado, pero de repente había pedos por el alcohol. Los tíos por parte de mi madre eran bien borrachos. Los de mi papá, pues están en Chiapas, esporádicamente los veíamos, a excepción de uno que llegó a vivir por un tiempo aquí en Chetumal, ese sí le metía duro y bonito, hasta incluso un día llegó a bofetearme medio briago. La mayoría con los que tenía contacto eran parientes de mi mamá, que de repente llegaban a vivir aquí en la casa. Ellos sí tenían contacto con el alcohol, cierta dependencia tenían, tanto mujeres como hombres.

En primero de secundaria comencé a probar el alcohol, era algo que se sentía bien, no sé, pero algunas veces nos escapábamos y nos íbamos a las tardeadas del Bellavista, nos íbamos a la esquina, a esa tiendita que todavía existe, la que está allá en Splash, allí hay una tienda y compré una Caribe Cooler, porque tenía pocos grados de alcohol, no sabía tan amarga como la cerveza. Ahí me tomaba una o dos con un amigo y me cimbraban el cerebro, algo raro, pero me gustaba esa sensación, fue algo que estábamos descubriendo, de ahí al poco rato ya tomaba con mi cuñado de repente. Salía mucho con mi hermana a dar la vuelta con sus amigos, ellos de repente se tomaban sus cervezas, yo mi Caribe Cooler. También quería conocer lo que ellos hacían, quería entrarle al desmadre, mi hermana nunca fue una persona alcohólica, pero mi cuñado más o menos le metía, él estaba chavo, le gustaba el desmadre.

De ahí pasé a segundo grado, de plano nada más iba a dormirme y con mi amigo Luis, que es el de aquí de la esquina, nos escapábamos de la casa y nos íbamos a las tardeadas, nos íbamos a los quince años, nos colábamos en las fiestas, él ya tenía la situación de picarse, de tomarse una cerveza y decir “ya estoy picado”, no entendía qué era eso, me decía que quería más. A mí no me daba esa situación todavía, sin embargo, sí me tomaba una cerveza y me ponía chido. Me acuerdo de que en ese tiempo estaba en mí salón y me le quedé viendo a una chica, me clavaba viéndola, me peleé con los maestros, no quería estudiar, no sé, algo me pasó que no me interesaba para nada el estudio, nada más me interesaba pasarla bien.

Al poco rato ingresé a la música, empecé a pensar “voy a ser músico, no necesito estudiar”. Entonces terminé el segundo grado, mi madre tenía mucha influencia en las escuelas porque trabajaba en ese tiempo en la SEP, y me mandó de refugiado a la secundaria Siqueiros, porque yo así lo quería, no quería pasar la vergüenza de haber reprobado. Llegué a la escuela y hasta cierto punto era la novedad, porque no me

conocía nadie. Comencé a tratar de estudiar, de echarle ganas, pero ahí en la escuela conocí a otros amigos y nos íbamos de repente, nos escapábamos a Bacalar, hacíamos juegos de esos de la botella, encuerábamos a las compañeras o nos encueraban. Ya tenía mi grupo de rock, tenía amigos un poco más grandes que yo, ya le empezábamos a meter al chupe, en ese tiempo tenía como 13 o 14 años. Me acuerdo de que me escapaba de la casa, era muy frecuente eso, me iba a un bar que se llamaba La Capilla, así bien chavillo me escapaba para irme a beber, en muchas ocasiones lo hice, para mí era fascinante conocer el mundo, ir a las discos, a los bares, ver qué tipo de gente había allá, no sabía en lo que me estaba metiendo. Antes de terminar el segundo grado, pues ya tenía cierta dependencia al alcohol, en mi casa me lo decían mis padres, pero nadie me abofeteaba, ni me regañaban, ni nada, creía que nada más era un juego de niños, sin embargo, mis padres no me hostigaban tanto, pero antes de terminar la secundaria ya me había puesto muchas borracheras.

De repente entré a una obra de teatro de la secundaria. Ahí conocí a una chica, a mí no me gustaba, pero ella me estaba buscando y toda la cosa. Ella estaba muy bien, terminamos siendo novios, pero al poco rato le dejé de hablar, no recuerdo qué pasó en mí, de repente me gustaba muchísimo, estaba enamorado de ella, creo no sé, pero no le podía hablar, me daba pena agarrarla o abrazarla, que sintiera que yo tenía una erección, cosas así, entonces ella me terminó cortando, porque de plano no le hacía nada, no veía acción, hasta ahorita lo voy entendiendo ¡qué pendejo soy! ja, ja, ja. Entonces ella me cortó, pero me sentí muy mal ¡charros! me sentí muy down, ya no quería salir con los cuates y en ese tiempo me estaba saliendo mucho acné, peor aún, estaba pasando la situación del acné, para ese tiempo terminé el segundo grado. Terminó la obra de teatro, a ella ya no la veía, me paraba en el portón de la casa, para ver si ella pasaba en el camión de Calderas, porque ella vivía por allá. En ese tiempo era celosísimo, incluso tenía un mejor amigo, hasta me llegue a pelear con él, porque era medio zorro y la zorreaba, ese tipo de cosas me ponía muy mal, me ponía muy, muy mal. Ella se llama Nayelli, ahorita ya está casada, tiene dos hijos. Para pronto, que repruebo el tercero de secundaria, no terminé la escuela, en los dos primeros meses me salí, dejé de ir a la escuela, me dediqué a tocar la guitarra y a pasar el rato. El tercero de secundaria lo cursé en una escuela abierta, mi mamá me compró el tercer año, porque ella tenía influencias por su trabajo en la SEP.

Comencé a tocar la guitarra desde los 12 años, cuando ingresé a la secundaria, fue por ahí de octubre o noviembre. En ese tiempo llegó un primo de Tabasco y me iba a emborrachar con él, éramos primos de la infancia, era uno de mis mejores primos y tenerlo aquí ¡a toda madre!

Porque le mete al chupe bien grueso, teníamos como 15 años, más o menos, nos íbamos a emborrachar, a echar desmadre muy diferente a los chavos que vivían aquí, de repente llegaba mi amigo que tocaba la batería en el grupo, con su carro y era el oasis en el desierto, vámonos carnal, a rolar al boulevard y a chupar, era lo máximo, a qué otra cosa podía aspirar, ni me interesaba ir al cine, ni me interesaban cosas productivas, quería beber, escuchar música de rock, ese era mi mundo.

Llegué a la preparatoria y le empecé a echar ganas, hasta me decían que era inteligente y toda la cosa. Sí era trabajador, le empecé a poner ganas, pero de repente empecé a tomar alcohol nuevamente. En las escuelas siempre fui muy mediocre, todos los alcohólicos tenemos esa característica, empezamos a estudiar y todo eso, a la mitad del curso ya me daba flojera ir a la escuela, no quería saber nada, peor aún, mi certificado de secundaria no llegaba, me lo pedían en la preparatoria, me dijeron “te damos cierto tiempo, sino llega esa constancia te sacamos”, hasta que un día me corrieron. Me corrieron por eso, me corrieron porque no tenía mis papeles. Entonces me metieron a trabajar al restaurante de mi abuela, al bar “Las Tías”, a destapar cervezas, servir mesas y todo eso, ahí me la pasé un rato, tratando de seducir a las meseras que me mandaban a la chingada ¡eso era bien feo! Una que otra bailarina se dejaba manosear, pero ya bebía con frecuencia, tenía la oportunidad de robarme algunas botellitas del bar e irme con mis amigos acá y allá. En ese tiempo había varias amigas con las que salía, había varios cuates que nos juntábamos y fumábamos yerba, pero nunca me volví adicto a la mariguana. Al poco rato también conocí la cocaína, tenía como 17 o 18 años. Conocí la cocaína y me gustó, esa vez buscaba la ocasión para irme con estos amigos a inhalar cocaína, no estudiaba, sólo estaba trabajando en el bar. Mi papá tenía un hotel aquí [en Chetumal], donde me ponía a trabajar, pero después me corrió porque me metía a hacer desmadre en los cuartos, metía a mis cuates, cerrábamos el hotel, nos encerrábamos en un cuarto, fumábamos marihuana, nos poníamos a beber, los inquilinos se quedaban afuera y yo dormido en los cuartos. El hotel se llama Posada Colonial. En ese tiempo pues ya conocía los table dance, conocía a unos músicos que más adelante estaría tocando con ellos, que eran los dueños del bar Copacabana, un lugar donde se ponían a bailar chicas desnudas. Empecé a conocer los bares, al poco rato hice un grupo con el que empecé a tocar en un antro que se llama Grito de Quetzal, ya tenía como 19 años, ahí conocí entre la peda a una chava, ahí le di para sus tunas, ahí empezamos a andar, me iba a ver al bar, empezamos a coger, nos enredamos, disqué nos enamoramos.

Ella vivía sola en su casa, era amante de otro tipo, que fue el que le dio esa casa donde yo iba con ella a coger. Ella había estado casada, se

deshizo de este tipo y me fui a vivir con ella. Yo la celaba bien cabrón, mi problema de la celotipia otra vez, los dos le metíamos bien cabrón al pedo a la cocaína. Ella no tenía hijos, era un poco más grande que yo, tenía como 21 años. Nos emborrachábamos y al poco rato empezábamos a inhalar cocaína, para eso entré con un grupo de cumbias, que después tocábamos reggae, tocábamos en todos los lugares de table dance y me emborrachaba ahí, me metía coca, yerba, de todo. Al poco rato se embarazó esta mujer, se embarazó de mí porque ella lo quería y yo porque no me cuidaba. Se embarazó, ella dejó de tomar y el desmadre, yo pues no, la embarazada era ella. Ella dejó su casa para venirse conmigo, pero yo era un desmadre, puros pleitos, puros problemas, porque a veces no llegaba a dormir. En ese tiempo me ganaba unos 200 pesos, 300, eso sí, tocando desde la tarde hasta las 5 de la mañana, eran bien negreros los antros de aquí, pero ganabas buen dinero, pero yo llegaba sin nada a la casa, todo me lo emborrachaba, todavía no había infidelidad de mí parte.

Nos fuimos de Chetumal, nos fuimos a Playa del Carmen, pero antes pasamos a Tulum, ahí ya estaba en lo grueso, me metía un chingo de coca y de alcohol, al poco rato empecé a involucrarme con otras mujeres. En ese tiempo tenía como 18 o 19 años, me acuerdo de que me ponía mal, le reclamaba cosas del pasado, celotipia pendeja, ella se regresó a Chetumal, yo me quedé por allá a buscar surte con mis cuates del grupo, en Tulum estuvimos en un bar que era de un amigo, borrachera tras borrachera, había un cuarto donde dormíamos dos compañeros y tres bailarinas del table dance, ya te imaginaras el desmadre. Nos fuimos a Playa del Carmen, conseguimos un buen trabajo, empezamos a ganar bien, pero también ya estaba más encarrilado en la situación del trago, la droga y las mujeres. Me gustaba mucho seducir a las bailarinas para que nos pagaran las borracheras, para que nos pagaran el cuarto, llegamos a prostituirnos. Regresamos a Chetumal, comenzamos con el mismo desmadre, ir al bar La Jarochita, a la Mala Muerte, andando por ahí, agarrando cualquier vieja, arañas, que están por ahí, gordas, feas, un infierno, empecé a caer así feo, de repente agarré a una señora, también a unas bailarinas con cara de hombre ¡de su pinche madre!... creo que eran putos.

Por ese tiempo a mi madre le detectaron el cáncer, antes de que naciera mi hija. Mi hija nació el 5 de mayo de 1999, la reconozco como mi hija, de hecho tiene mi apellido. No la veo desde hace mucho, porque desaparecieron de aquí, no sé a dónde se fueron. Terminamos porque era puro pleito y la verdad no sentía ya nada por ella. Mi hija se llama María José y su madre se llama Mayra. La verdad es que no concluimos en buenos términos, simplemente dejé de venir a la casa y todo ese rollo, fue

muy mal, yo no quería tener responsabilidades, la verdad me aventé el paquete a lo pendejo, pero cada vez que nos veíamos eran pleitos y ella estaba muy dolida, hasta que dentro de mis viajes me fui olvidando de ellas, después ella consiguió otra persona y se fueron con él.

La cosa es que de aquí me voy al poco rato a Tabasco, empecé a tratar de bajarle un poco al trago, al desmadre, ya estaba mejor. Dejé de beber por una chica que conocí, mil veces mejor que Mayra, niña de casa y toda la cosa, desmadrosa, pero buena onda. Trate de subir la autoestima, de reforzarme por ella, pero terminó dejándome por otro.

La cosa es que yo tenía eso de subir y bajar, a veces dejaba de beber, pero luego me encarrilaba, tenía esos períodos, la cosa es que por decepciones amorosas vuelvo a agarrar la bebida, por decepciones amorosas me bebía más de lo que tenía que beber, así fueron muchas veces, todo siempre fue repetitivo en mi vida de alcohólico.

Después anduve viajando, conocí a una argentina, empecé a sentir algo por ella, incluso me sentía feliz, tenía rato que no me sentía así, pero después que me pone el cuerno, sentí regacho, ahí ya tenía 21 años. La cosa es que dejé de beber, pero cuando volvía a beber trataba de compensar el tiempo perdido, era algo increíble. Así me la pase viajando con el grupo de rock hasta que llegué a Mérida. Ahí conocí a una muchacha, de buena familia, ella era médico, me enamoré de ella, pero no aflojaba el cuerpo, hasta que un día se puso muy borracha y logré tener relaciones sexuales con ella. Fue un poco desagradable porque llegó su primo y comenzó a tocar la puerta del hotel, me dijo que “me había aprovechado de ella”, ella estaba consiente, estaba medio peda, pero nada más. Por ese tiempo mi mamá estaba en fase terminal, y yo viajando, echando desmadre, hasta que me armé de valor y con esa situación me dije “tengo que huir”, así que le robé 200 pesos a uno de mis amigos del grupo, ellos estaban en la borrachera, todos estábamos en la borrachera, sin que se dieran cuenta agarré mis cosas y me vine para Chetumal.

Llegué a Chetumal sin avisarles, mis compañeros del grupo de rock supieron que estaba acá, pero yo dije “aquí en mi casa no va a pasar nada, me voy a controlar de beber, aquí no están mis amigos, ellos son los que me incitan a tomar”. En ese tiempo comencé a salir con una chica que me gustaba mucho desde hace tiempo, pero no la quería, era como de la edad de mi hermana, mayor que yo, pues ella trabajaba y me invitaba las cervezas. La verdad es que la utilizaba, hasta eso no teníamos sexo. Ella era una chica de casa, era una chica bien, yo no quería involucrarme con ella, pero ella estaba muy enamorada de mí. Ella estuvo conmigo mucho

tiempo, yo tenía que cuidar a mi mamá, mi madre estaba con su cáncer terminal. Fue por el 2001, estaba aquí cuando sucedió lo de las torres gemelas, estaba viendo en vivo como se caían las torres, fue el 11 de septiembre de 2001. En todo ese lapso, me la pase aquí con mi mamá y con esta niña. Esta niña venía mucho a verme, me hablaba por teléfono, estaba muy al tanto de mí, y yo no la celaba, no sentía celos por ella, creí que eso de la celotipia ya lo tenía superado, pero no nada más estaba como apagado. Mi madre me decía “deja de tomar”, tenía problemas con mi familia por el alcohol, le robaba el dinero a mi madre o a mi hermana, había problemas con mi cuñado, él vivía también acá y había pleitos, mucha tensión, por lo mismo de la enfermedad de mi mamá.

En el 2002 falleció mi mamá, de hecho un día antes me fui a la disco a Rock Shot, agarré la borrachera una noche antes de que mi mamá falleciera, me puse a tomar, me dolió la cabeza, me salí temprano, no sé qué me pasó, me vine a dormir a la casa, de repente mi papá me despertó, ven, ven, ven, tu mamá ya está falleciendo, despídete de ella, llegué con ella, una escena medio escalofriante, se estaba como asfixiando, pero lo aceptábamos, queríamos que dejara de sufrir, mi papá, mi hermana y yo nos despedimos de ella. Cuando ella falleció como que me sentí mejor, porque ella ya no estaba sufriendo, era un sufrimiento muy gacho el que tuvo, me acuerdo de que cuando me despedí de ella le prometí que iba a dejar de tomar, pero dentro de mí me dije “cómo lo voy a hacer”. Ya había visto a Alcohólicos Anónimos, pero siempre que pasaba estaba cerrado el grupo, nunca me grababa el horario, pasaba a una hora en que no había nada, pasaba por el grupo Payo Obispo y nada, creo que no era mi tiempo todavía.

Pasó lo de mi mamá, me dieron la herencia, me dieron el dinero y me fui a emborrachar, ya tenía carro y pues a la hora que quisiera me iba, pero entre el proceso de los papeles conocí a una mujer que se hizo mi novia. Empecé a andar con esta persona, y me iba a beber con ella, de hecho, ella como que iba a agarrando mi ritmo, para ese tiempo ya no me desvelaba todos los días, sí me ponía borracho, pero como a las 4 o 5 de la mañana regresaba a mi casa y me dormía, pero de repente dejé de frecuentar los bares.

La cosa es que un día me estaba yendo para Rock Shot y pasé por Alcohólicos Anónimos, ví que había gente afuera, pregunté, ya tenía esa inquietud, quería dejar de tomar pero no sabía cómo, ya había hecho varios intentos, había tenido algunos períodos de abstinencia, pero por alguna decepción amorosa o por algún resentimiento con mis compañeros, que nos peleábamos mucho, me iba otra vez a beber, no

sabía qué era lo que lo causaba. Entré a la reunión de Alcohólicos Anónimos, me dieron la sesión de información, siempre había renegado de Dios, yo era de los que creo en Dios pero a mi manera, no sé cómo, pero lo tengo que decir, dentro de mí sentía que había algo en el cielo o en el aire, pero esa vez que entré sentí algo en el aire, era un lugar donde se sentía otro ambiente y me dieron ganas de llorar, para mí fue muy confortante saber que había gente que había pasado, incluso cosas peores que yo y ya se habían vuelto sobrios. En ese momento me llegó una sensación, un pensamiento que me rebotaba en mi cabeza, es algo que no me ha vuelto a suceder, pero en ese momento entendí que así tenían que ser las cosas, eso estaba destinado, en ese momento sentí que así estaba escrito, tenía que haber sido un alcohólico para sentir que eso era lo mejor para mi vida.

Durante esa hora me hablaron de cómo funciona el programa de rehabilitación, me hablaron de cómo era la derrota de un alcohólico, me hablaron de los Doce Pasos. Ese día fue una sesión de información de Alcohólicos Anónimos, en ese momento tenía la sensación de que tenía que leer todo lo que había a mi alrededor, me quedó muy grabado eso de la derrota ante el alcohol. Ya no fui a Rock Shot, me dieron mis hojas de autodiagnóstico y me vine directo a la casa, estaba muy feliz, estaba cargado de algo, no sé, pero había algo en mí que me dió una fuerza para cambiar, sentía una motivación muy grande, desde ese momento empecé a ir todos los días a las reuniones. Aunque después continúe con el grupo de rock y dejé de asistir, no tomaba, pero seguía siendo el mismo cabrón, no cambié de la noche a la mañana mis actitudes, fue un proceso, porque hacía lo mismo que cuando bebía, la diferencia es que ahora no bebía.

Después me metí a un grupo de Cuarto y Quinto Paso, eso fue en Cárdenas, Tabasco, como andaba viajando con la banda de rock. Eso sí, la euforia en el momento, pero dejé de ir a las juntas y recaí por dejar de asistir. Empecé a hacer dinero y no me importó ir, había muchas mujeres que querían estar conmigo, al poco rato recaí, me fui a beber nuevamente. Estuve como tres meses recaído, nunca tomé un servicio, nada, nada, no hubo un cambio en mi vida. Volví a entrar a los grupos, pero recaía y recaía. Hasta que en Chiapas, en Tuxtla Gutiérrez, tuve una experiencia espiritual, ví a mi madre entre sueños que me hablaba y me decía “tu estás aquí, entre el cielo y el infierno, si te mueres y no reparas tus cosas te vas a arrepentir”. Vi que el diablo con sus cuernos me picaba las costillas, fue entre soñando y despierto, la cosa es que me levanté y todo se desvaneció.

En ese tiempo no quería saber nada de Alcohólicos Anónimos, pero a raíz de eso fui a una junta tradicional de Alcohólicos Anónimos.

En el grupo al que fui en Tuxtla Gutiérrez, había una persona estadista, esa es una persona que sabe mucho sobre el programa, es una persona que ha practicado bien el programa, porque a veces es difícil practicar el programa, pero esa persona sí lo practicaba, te daba buenos ejemplos, al final me apadrinó, me dijo qué era lo que tenía que hacer, trataba de hacer lo que él me decía, él se llama Jorge Alejandro, sabía mucho. Él fue militar, me comentaba cómo era su vida, al igual de jodida que la mía, ahora era una persona totalmente diferente, eso me motivaba, porque me empecé a dar cuenta que sí podía cambiar, solamente que había que hacer mucho trabajo. Fui cambiando poco a poco, dejé de ir a los lugares que acostumbraba. De ahí me fui a Ciudad del Carmen, me regresé a Chiapas, de ahí vine a Chetumal, sesionaba donde podía, no tenía un grupo base, por lo mismo no había una estabilidad. En Ciudad del Carmen estuve como seis meses, ahí hice mi servicio de cafetería. Llegué a Chetumal y no quería saber nada de mujeres, de hecho las evitaba, había mujeres que me buscaban, pero las evitaba para no volver a tomar.

Quería una situación estable, no quería meterme en problemas, dejé de asistir a los bares y discos. Por ese tiempo, tenía muchos problemas con esta banda de música, era mucho el tiempo que andaba con ellos, ya había muchas diferencias. Lo bueno es que se dio la oportunidad de que me viniera a estudiar y a trabajar a Chetumal. Me puse a pensar bien en mi vida, tenía una disyuntiva en mi vida, o jalaba para un lado o jalaba para el otro, tenía que decidir, o terminaba como ellos o terminaba mejor en Chetumal. En mi casa no tenía una buena relación con mi padre como la hay ahora, nos odiábamos en ese tiempo, había un resentimiento muy grande por todo lo que pasó, tenía que arreglar todo eso.

Desde que entré a Alcohólicos Anónimos nunca viví en Chetumal, tenía mucho trabajo que hacer aquí, reparaciones con mucha gente. Decidí venirme a Chetumal, quería estudiar, apegarme al grupo Payo Obispo, por eso estoy casi todos los días ahí, hasta la fecha sigo yendo. Ha habido muchos cambios en mi vida desde que regresé a Chetumal. Empecé a practicar el programa como mejor puedo. Voy a cumplir dos años desde que regresé, este 11 de abril es mi tercer aniversario en Alcohólicos Anónimos, deberían de ser 6 años, pero tuve ese lapso y ya no se pudo, no cuenta.

Ahora estoy dando clases de música en una escuela, es aquí en la esquina, también estoy en un grupo de rock. Ya voy para 2 años de carrera, voy a la mitad, estoy estudiando para docente de artísticas en el Instituto Quintanarroense de Cultura. Mis amistades han cambiado, mis

amigos de ese tiempo a ninguno lo veo. Tengo otros gustos, casi no salgo de mi casa, me siento ahora muy bien.

Desde que entré a Alcohólicos Anónimos tengo otra vida completamente diferente, es asombroso. Lo escuchaba mucho en tribuna, me motivaba pero como que tenía cierta duda, pero cuando uno practica el programa tienes un cambio grandísimo en tu vida, si tú lo quieres, porque hay gente que puede estar en el programa, pero si no quiere cambiar, adelante, uno sufre. En mi caso ha sido muy difícil, ha habido muchos problemas, pero hay una estabilidad, me siento feliz en realidad, me siento tranquilo, ya todos mis problemas los reflexiono, los pienso. Ahora mi situación es estudiar, estar en mi casa, ayudo en lo que puedo.

Con mi padre me llevo muy bien, ya no hay ese resentimiento, ya no hay esas situaciones de antes. Con mis amigos es diferente, hay gente que me ve y me saluda, quiere que yo esté con ellos, es diferente. Hay mucha gente que ya no me quería ni ver, ahora hay mucha gente que me estima y aprendo a estimar, aprendo a convivir, ya no soy como antes, encerrado solamente en mi casa. Ahorita puedo salir y saludo a la gente, hay cierto grado de ser social, ya ese Jorge antisocial está casi enterrado, ya puedo llegar a un lugar y ponerme a platicar sin ese temor a la gente, ya no tengo miedo a la inseguridad. Ahora me acabo de hacer coordinador del grupo Payo Obispo, me acaban de aceptar como coordinador y me llevo muy bien con todos mis compañeros. Hasta ahorita no ha habido ningún problema.

Ahorita mi mente está ansiosa de cosas positivas, ya dejé la pornografía, de ir a antros, donde mi incitan a la lujuria. Pues alimento a mi mente de cosas positivas. Creo en Dios, cuando tengo oportunidad voy a la iglesia Santa Cruz y rezo mucho porque soy católico, pero también voy con los cristianos, estoy muy interesado en casi todas las religiones. En el grupo nos dicen que estemos preparados de mentalidad con todas las religiones, porque todas las religiones tienen algo que si lo juntas en tu vida, vas a ser feliz, vas a vivir en armonía y vas a aprender a vivir bien, al menos ese es mi propósito, de trascender en esta vida. Creo mucho en la reencarnación, creo que cuando haces bien las cosas en esta vida puedes trascender, por eso trato de ir progresando en esta vida. Si Dios me va a dar una familia, pues estar bien con mi familia, si voy a estar con una mujer, tratarla bien, empezando conmigo mismo. Ya tengo otro concepto de la vida, ya no tengo ese negativismo, de que eso no se puede, ahora todo se puede siempre y cuando uno quiera. Ya no me cierro la posibilidad de que pueda tener más cambios en mi vida, sé que se pueden lograr muchas cosas. Me di cuenta de que se puede lograr todo, pero para

eso hay que trabajar en la vida. Y me tienen motivado los cambios en mi vida, lentos, pero van llegando. Ahora ya me despierto tranquilo, porque no tengo pesadillas.

Lo que sí, es que cuando llegué a Alcohólicos Anónimos, cuando sentí esa energía, preferí llamarle así, energía, todavía estaba renuente y muy ignorante de esa situación, fue la primera vez que sentí esa presencia. La verdad me preocupé muy poco por agradecerle, pero junta tras junta, Paso tras Paso, llegamos al convencimiento de que hay un Poder Superior que podía devolvernos el sano juicio, en ese momento entendí que había algo, que necesitaba aferrarme a él, le decía Dios, pero todavía había ese resentimiento hacia él, porque uno de niño le pide muchas cosas y no se las cumple, caprichos y todo eso. Esa mala información que tiene uno sobre Dios, pero con el proceso, conforme a los golpes que uno se va dando, es como empecé a ser testigo de cosas que salen de la comprensión humana, pues empecé a depender más de él. Hasta que entendí que me tenía que soltar a él, para dejar de sufrir por cosas que no se me dan en la vida. Terapéuticamente también tuve que hacer las paces con Dios, porque en mi mente estaba un Dios castigador, que nada más estaba esperando para darme maltratos, castigos, no sé, esa idea, pero me la he ido quitando, trató de tener una relación sana con él. Creo que es un proceso, como un musculo que uno va tratándolo de crecer en oraciones, en meditación, en buscar esa fe. Uno puede creer, pero entregarse a él es otra cosa, eso es lo que estoy buscando, una aceptación de que yo ponga mi vida al cuidado de él, ya no depender de una mujer, o depender de un amigo porque te pueden fallar, a fin de cuentas pueden fallar como yo he fallado, ellos también son humanos. Por eso, tengo que entender que sólo puedo depender de Dios, para no tener problemas en mi vida.

Para mí el programa de recuperación es todo, o sea, cuando algo te salva la vida, cuando algo te cambia en realidad, para mí es primero que cualquier otra cosa, aunque pude faltar a una junta por trabajo, pero para mí es un estilo de vida completamente diferente, es un programa de vida, es un programa para aprender a vivir, para aprender que no todo es felicidad, de hecho, el fin no es la felicidad, el fin no es el dinero, el fin no son las mujeres, el fin es estar bien con uno para estar bien con los demás, para estar bien con Dios.

En Alcohólicos Anónimos te dicen que tengas cuidado con ciertas cosas, como las anormales, porque tendemos a caer en problemas. Aquí [en A.A.] hay personas que se han curado de enfermedades terminales, así como en las religiones que han curado gente de problemas terminales, aquí también hay, porque también con nosotros está Dios. Aunque mucha

gente se espanta de la manera en que nos expresamos de él, pero hay muchos tipos de ver, es una forma muy laica de utilizar los aspectos espirituales. Algunos llegan y de plano no creen en nada, pero es un proceso, al final van a terminar creyendo, al final no hay ateos en esta vida, los he visto, he visto ateos, he visto gente que de alguna forma u otra siempre termina creyendo. Si uno está cambiando su vida, si ser fanático me va a servir para cambiar, no me importa que me lo digan a mí, mientras esté cambiando mi vida. Por ejemplo, en mi casa no ves logotipos ni nada por el estilo de Doble A, yo lo vivo y vivo el programa porque es un programa para toda la vida, es un programa para aprender a vivir. Lo importante del programa es aplicarlo, porque una cosa es saber mucho y otra es vivirlo, empiezo a vivir otra vida completamente diferente, para mí es algo impresionante, no lo digo yo, lo dicen en 165 países en los que está el programa funcionando, a los que se les da una nueva forma de vivir, es algo que trato de mantener vivo, en el aspecto de practicar lo que me dicen en el grupo, porque cuando estoy metido allá tengo una estabilidad emocional, desde expulsar mis problemas, de estar en servicio, todo tiene un por qué y así trató de hacerlo, eso me da una estabilidad, me motivan a cambiar mi personalidad.

Al programa de Doble A le agradezco todo, ahora sí que las palabras se las lleva el viento, en la forma en que agradezco mi agradecimiento, es pues ayudando a otros alcohólicos, pasar el mensaje, estar en el grupo por si llega una persona que necesite ayuda, participar en el servicio del grupo, en las actividades en sí. Por ejemplo, a una persona nueva le vamos a hablar de que el programa es para la recuperación personal, que no es religioso, que no es a fuerza, que no es una secta.

El programa lo vengo practicando todos los días, por ejemplo, desde que me despierto le doy gracias a Dios por estar vivo y que me mantenga sobrio y alejado de los lugares donde pueda recaer. Esto lo hago por experiencias de muchos alcohólicos, la mayoría de los que han recaído es porque en sus oraciones matinales, si es que las tenían, no pedían ese día de sobriedad, de abstinencia. Ahora sí que en la oración hay una cierta fuerza, hay algo que la hace poderosa, cuando se hace adecuadamente. Trató de hacer un inventario moral de mí mismo de lo que hago en todo el día, me estoy observando en todo momento, evité estar en donde la gente esté bebiendo, eso es parte del primer paso, de que soy alérgico, de que no puedo estar cerca de la gente que está bebiendo, porque se me pude antojar, de repente sí puedo estar un rato, pero no mucho tiempo, entonces mejor me alejo, porque tengo en mi mente que soy alérgico y que necesito abstinencia total, por el día de hoy nada más, no me pongo a pensar que tengo que ir al grupo todos los días, me preocupó por hoy, eso

nos da la sensación de querer más, eso te motiva a ser mejor, en cualquier aspecto de tu vida que quieras superar, nos enseñan a que solamente por hoy voy a evitar molestarme, por hoy evitaré ver pornografía, por hoy voy a evitar masturbarme, eso te da la sensación de ser mejor cada día. El Segundo y Tercer Paso pues me pongo en manos de Dios, ahora sí que repaso lo que hice el día de hoy, si algo sale mal y Dios lo decidió así pues adelante, no me resiento, no me molesto, al contrario lo acepto y sigo adelante. El Cuarto y Quinto, pues aunque ya lo hice, hay que seguir haciéndolo, cuando tengo tiempo me pongo a escribir, a meditar si hice bien o no en tal situación, si estoy mal voy a pedir perdón, a veces platico con un padrino y hago mi catarsis con él, lo mejor sería hacerlo con un sacerdote, pero no siempre se puede. El Sexto y Séptimo, pues en mis oraciones, le pido a Dios que mis defectos se los lleve, que me quite mis miedos y que guíe mi mente por los caminos que él quiera llevarme, le pido que me de dirección en mi camino. En el Octavo y Noveno, le pido perdón por el mal que haya hecho en mi vida anterior a mi padre, a mi hermana, con los cuales ahora tengo una excelente relación, porque tuve que poner mucho de mi parte. El Décimo Paso lo hago cuando analizo qué he hecho en mi vida, qué hice hoy y qué voy a hacer mañana, a veces cuando el problema me molesta mucho trato de escribirlo, para pensar mejor cuando se me presente otra vez algo parecido. También agradezco por todo lo que tengo. En el Onceavo Paso siempre trato de tener mi contacto con Dios, me pongo a orar, para mí es muy importante la oración, en cualquier momento rezo. El Doceavo Paso, pues trasmito el mensaje. Hay muchas maneras de pasar el mensaje, desde que estoy sobrio es una forma de pasar el mensaje, porque soy músico, voy a tocar a los antros y la gente no me ve tomar, también lo paso en la escuela o cuando tengo la oportunidad de hablar en una reunión de información pública. Pasar el mensaje es lo que más estabilidad emocional me da, pasar el mensaje te da mayor fortalecimiento, es algo que te llena, pero también es comprometerte, porque te obliga a mantenerte sobrio con las personas a quien pasaste el mensaje. Para mí el programa de Doble A es lo primero, no me ha fallado y voy a seguir practicándolo.

SEGUNDA HISTORIA DE VIDA.

Me llamo Javier, nací aquí en Bacalar, mi padre es de Jalisco, se llamó Jorge y mi madre es de San Luis Potosí, ella se llamó Esther. Sí, tengo más hermanos mayores, Jorge nació en Ocampo, Tamaulipas y Roberto en Celaya, Guanajuato, porque mi padre fue militar y anduvimos de ambulando. Mis padres se conocieron en San Luis Potosí, en un pueblo que se llama Ciudad del Maíz, luego se fueron a Tamaulipas, ahí nació mi

primer hermano, pero lo cambiaron de partida a mi papá y lo mandaron a Celaya, ahí nació mi segundo hermano, luego se vinieron para Bacalar y nací yo.

Como mi padre era militar había la facilidad de trabajar, en primer lugar, era el estudio, muy rustico, te estoy hablando de hace sesenta años, pero cómo te diré, trabajar y estudiar, pues en mi caso, desde que yo fui pequeño, desde que tengo uso de razón, todos trabajan en la familia. Ingresé a los cinco años a la gran escuela que existe, la “Cecilio Chi”, pero no la nueva que está enfrente del Fuerte [de San Felipe, Bacalar], donde ahora está la cancha de usos múltiples [Av. 5 entre calle 20 y 22], esa fue la primera escuela de aquí. Ahí estudié hasta el quinto año, tenía once años. A mí papá lo cambiaron de partida por un tiempo a Chetumal, me fui a estudiar a Chetumal y ahí terminé mi primaria. Mis hermanos primero se fueron a Chetumal, porque había una casa hogar de la iglesia católica en Chetumal, de los misioneros, ellos se fueron primero y estudiaron en esa escuela, posteriormente yo me incorporé también a esa casa hogar. Mis hermanos se pasaron a Bacalar y yo me quedé solo en Chetumal, hasta que la casa hogar terminó. La casa hogar terminó con el [huracán] Janet [en 1955].⁶ Me quedé un tiempo a la deriva, porque mis padres se quedaron incomunicados, luego ya regresé a Bacalar con mis hermanos mayores.

Cuando terminé la primaria entre a la secundaria, pero nada más estudié hasta primero, tenía 13 años, ya fue que me trajeron para acá [Bacalar], me integré al castillo [Fuerte de San Felipe] nuevamente, porque mi padre era el capitán. Cuando tenía 14, 15 años, trabajaba todo el día con mi papá, trabajar, trabajar, teníamos milpa, luego se fundó un rancho, se llamó San Jorge, está donde ahora está el hotel San Jorge, a la salida [de Bacalar], el que lo compró le dejó ese nombre hasta la fecha, ese era de nosotros.

Yo empecé a beber desde que me fui a Chetumal, como quien dice, ya era alcoholismo consuetudinario, vamos a decir, empecé a beber mi primera copa como a los 12, 13 años, después ya tomaba aquí en el balneario ejidal [de Bacalar], era rustico, más bonito que hoy porque todo era selva, se veía como un túnel [la entrada al balneario por las copas de los árboles]. Mis compañeros de trago eran Valdemar Castillo y Carlos Coronado, ellos eran los más cercanos. Yo pienso que empecé a tomar por probar, por querer saber, lógicamente una de las personas era mayor

⁶ “El huracán Janet tocó tierra el 27 de septiembre de 1955, en Quintana Roo. Según la prensa de la época, la ciudad más afectada fue su capital, Chetumal, dejando 712 muertos (datos del CENAPRED) y arrasó prácticamente con todas las viviendas, que en su mayoría eran de madera” (Estrada, 2017).

que yo, entonces me invitó un trago, uno equivocadamente ve a esa persona no como a un héroe, pero sí como un cabrón, con su cigarro y toda la bulla, chupé y me sentía muy acá, por imitación se puede decir, la verdad yo sé que siempre va a ver alcohol, que el alcohol no es hereditario, pero el alcoholismo sí. Lo que tomé por primera vez fue un “Pizá Araña”, un ron que se fabricaba aquí en Yucatán, así se llamaba porque te dejaba como araña fumigada ja, ja, ja, ja, ja.

El motivo era de que en esa edad teníamos siempre los fines de semana, bueno que nos daban chance, bueno, parte de un día, y cada quien iba juntando en la semana para el pomo, para lo que fuera, porque en Bacalar no hay nada que hacer, más que nadar y nadar, para mí es un ejercicio muy bonito, la diversión de mis cuates y mía era irnos y venirnos de un lado al otro de la laguna [nadando], platicábamos y toda la onda, la otra es que era por costumbre, porque aquí se trabajaba la madera, el chicle, era una costumbre que tenía la familia, toda la semana se trabajaba, pero lo que era el sábado o domingo, era chupar, era esa la diversión, de esa forma se satisfacía uno, tanto los mayores como uno.

Después del accidente que sufrí, vi cómo se agravó mi alcoholismo, perdí la mano. [Javier estando alcoholizado subió a una lancha para ir a pescar a la laguna de Bacalar. En el trayecto se le hizo fácil encender un cartucho de dinamita para arrojarlo al agua, pero era tanta su ebriedad que se tardó en lanzarlo. Este suceso hizo que perdiera la mano derecha a la edad de 27 años]. A partir de ahí, me sentí el ser más despreciable del mundo, me sentí derrotado, fue que ya más tomaba, fue para olvidar, con la costumbre ya adquirida, pues todo lo que tomaba ya era para olvidar, porque cuando uno usa el alcohol para sentirte otra persona, ya lo usas como un arma. Javier sin un trago es una persona irrespetuosa de los niños y de las señoras, yo usé ese valor que me generaba el alcohol para hacerle daño a la gente, llegó un momento en que el alcohol era parte de mí, porque me gustaba el efecto y la forma en la que me hacía sentir.

Dejé el chupe en 1984, cuando ingresé a Alcohólicos Anónimos, ingresé a Doble A y me quedé. Tenía 39 años cuando ingresé a Doble A, mi alcoholismo más fuerte fue como de los 27 a los 38, 39 años.

Me casé a los 19 años por obligación, por necesidad, porque un día oí que a mis hijos les dijeron “bastardos” para ofenderlos y me convencieron para casarme. Yo era en ese tiempo un valemadrista en todos los aspectos, después de la pérdida de la mano, me volví una persona intratable, amargada, rencorosa, no cualquiera me podía hablar,

me volví pendenciero, pleitista, me absorbió el alcohol en todos los aspectos, por lo mismo perdí la familia, se cansaron de mí hasta que me corrieron.

Tuve seis hijos, bueno hasta la fecha cinco, uno nació muerto. Mi primera hija nació cuando yo tenía entre 20 y 21 años, se llama Rosario, luego nació Javier, luego nació Jorge Antonio, luego Alejandro y la última Verónica, son del mismo matrimonio, fue la familia que perdí por el alcoholismo, mi esposa se llamó Juanita, originaria de Yucatán, a ella lo conocí aquí en Bacalar.

Perdí a mi familia cuando tenía 35, 36 años, la verdad para mí es como un sueño, esa vida que lleve de alcoholismo, pero bueno, más o menos mi cálculo es ese, tengo 66 años.

Desde que entré a Doble A ya cambió mi vida, tuve una recaída, anduve como se dice de teporocho, tres, cuatro años, a partir de que entré a Alcohólicos Anónimos todo cambió, tenía ocho años en Doble A cuando recaí, no se me va a olvidar, aquí hay un dato muy especial, cuando yo ingresé a Doble A, ya no tenía familia. Ahora comprendo que mi recaída fue una estupidez, de mi mente nunca se borró que algún día podía recaer y me cuidaba de ello, tuve experiencias, así como yo tuve que recaer, tuve experiencias estando en el trabajo, y yo decía que no me iba a pasar eso, yo mismo cabé mi propia tumba, porque ya estaba en los negocios, yo ya vivía con otra señora, me molestaba con ella porque ella sí tomaba y le echaba la culpa, le decía que “cómo se atrevía a tomar cuando sabía que a mí me hacía daño, que yo soy un enfermo alcohólico, que me ayudará no tomando, para que no siguiera en esa condición”, lógicamente ella no lo dejó, me lo vino a decir al oído “tú no estás enfermo de alcohol como dices tú”. Ella se llama Lourdes, con esa señora viví, ella se juntó conmigo porque se separó de su esposo por alcoholismo y me aceptó a mí porque ya no bebía, apenas empezó a beber ella y me mandó por un tubo. Mi recaída duró tres años nada más y logré regresar a Alcohólicos Anónimos, convencido de que en realidad el alcohol no es para mí, convencido, porque yo sé que no debo ser como los demás, me perjudica beber, a mí no me lo contaron, sino que lo tuve que sufrir, como era parte de mí costumbre.

Cuando ingresé a Alcohólicos Anónimos para mí fue una nueva vida, lo vivo con respeto y con mucho cariño, si lo vivo bien es porque ya sé cuál es mi problema, ya encontré la parte en donde andaba desubicado, por tantos golpes que tuve que llevar, consciente de que voy hacer un alcohólico toda mi vida, pero yo siempre en el programa me quedé corto,

la literatura nos habla hasta cierto punto, nos indica, siempre nos sugiere lo que debemos hacer como buenos alcohólicos, nos habla el Primer Paso de “la igualdad del alcohólico”, el Segundo Paso nos dice que “solamente Dios nos podrá haber vuelto nuestro sano juicio”, eso si tú le pones ganas, si te aferras, para mí eso fue fundamental, luego ya más adelante nos habla de “hacer un contacto directamente con Dios”, porque como alcohólico perdí todo, fue una nueva religión para mí, fue esa la educación que yo recibí de pequeño, no es que no crea en Dios, sino más bien creo a mi manera, tengo que aferrarme a un Ser Superior a mí mismo. Yo sinceramente encontré en el programa a Dios, encontré satisfacción, aunque por muchos años trunqué mi vida por el alcoholismo, mi educación y mi religión que me habían inculcado desde chico, yo perdí completamente todo en mi vida, pero hace poco la volví a adquirir, claro, iba a Doble A y veía cómo era mi vida, pero gracias a Doble A la encontré. Nunca he dejado de ser Doble A, pero actualmente he encontrado algo que me hacía falta y era una religión, yo no regresé al catolicismo, entiendo que para mí, que ya estoy viejo, entiendo que para salvar mi alma, salvarme yo, ninguna religión me va a salvar, es Dios quien me va a salvar, ahora sí lo encontré con la ayuda de Doble A, que me lo estuvo sugiriendo, sugiriendo, aquí está hermano lo que yo buscaba, ahora sí he hecho contacto directamente con Dios.

Ahora puedo decir que me he ido limpiando, que me he ido sanando, porque hay algo en doble A que es una maravilla, ahora que lo he encontrado veo la maravilla que es el libro azul, únicamente que lo utilicé al principio a mi conveniencia, para mis fines personales, por eso recaí, lo que ahora no hago, ahora pienso que por eso vino Dios, ya encontré lo que andaba buscando y me siento tan agradecido, bueno ahora más que nunca, ahora sí con mayor obligación moral, por decirlo así, porque yo me separé del grupo [23 de junio], hubo cierta desavenencia, yo en una sesión les dije que “ya no iba a volver a regresar”, o sea, que me retiraba de mi servicio como coordinador, les dije “yo voy a regresar cuando a mí me haga falta”, te digo la verdad, después de encontrar lo que te acabo de confesar, que encontré a Dios, algo me hizo regresar a mi grupo, primero vi desasosiego, no es que fuéramos muy perfectos, pero Doble A está hecho a prueba de errores, si se tiene que cerrar un grupo se cierra, se va a volver a abrir cuando se tenga que abrir, porque todos los grupos son de Dios, yo dije “yo ya encontré lo que yo buscaba”, no pensaba olvidar a mis hermanos, a mis compañeros, a los alcohólicos, no los que están, el lugar siempre tiene que estar abierto para el que llega, eso me hizo regresar al grupo. Y qué tal si un alcohólico sufre, por eso yo iba, veía lo que tenía que hacer, mi conciencia me dictaba que tenía que apoyar y regresé a mi servicio, fue un regalo de Dios

encontrármelo y aquí estoy hasta la fecha con la idea de estar ahí apoyando a mis compañeros alcohólicos.

La satisfacción más grata para mí es saber que muchas familias se han salvado. Estoy consciente de que ha servido tanto Alcohólicos Anónimos para llevar una nueva forma de vida. No es lo mismo que un niño vaya muerto de hambre a la escuela que vaya con la panza llena. Todos los que entran a Doble A, esa familia va a prosperar, porque el hombre ya llega con el chivo [dinero para la comida].

En lo personal, una satisfacción es que sigo en Doble A, es por ello, por gratitud con Doble A que sigo pasando el mensaje. Qué te puedo decir, ya estoy viejo, tengo hijos, tengo nietos, a todos los que me rodean se los digo, el objetivo del enfermo alcohólico como yo es encontrar el por qué bebían, definitivamente habló de mi caso personal, en buscar siempre un Poder Superior, algo que tenía yo que respetar, mi educación tuvo que ser por medio de un grupo para encontrar a Dios. Y todos los que estamos en la jugada, sabemos que funciona esto, porque tenemos fe. La fe perdida la volvemos a adquirir a través del programa de Alcohólicos Anónimos. Al final de cuentas le quitamos ese tabú de un Poder Superior como lo manejamos desde un principio, y nadie más que Dios, porque él es dueño de todos los grupos.

En mi tiempo de alcohólico no nada más perdí la fe, perdí la vergüenza, perdí todo y muchas cosas más, pero mi punto de partida es la fe. Ahora que lo comprendo, entiendo por qué la ciencia médica dictaminó que el alcoholismo es una enfermedad, entonces al estar dañado mi cerebro, mi cuerpo también, pero directamente el cerebro, pues es ahí en donde repercute en un alcohólico como yo, lógicamente la poca educación que yo había adquirido se debilitó, pues yo veía en los demás mis fracasos cuando yo era el causante. Perdí la fuerza de voluntad por lo mismo, porque ya no tenía fe, pero hoy la tengo.

REFLEXIONES FINALES.

En los relatos de Jorge y Javier se distingue la reapropiación del discurso del programa de rehabilitación de Doble A, que representan para ambos “una nueva forma de vida”. Asimismo, se observa la efectividad del método terapéutico de Doble A, porque este implica un acto de fe. Muestra de ello, es cuando Jorge tuvo una experiencia espiritual, en donde vio a su madre entre sueños, quien le dijo “tu estás aquí, entre el cielo y el infierno, si te mueres y no reparas tus cosas te vas a arrepentir”. En el

caso de Javier, como lo narramos, perdió la mano derecha para darse cuenta de su dependencia alcohólica. A razón de estos sucesos ambos sujetos se incorporaron a las filas de Alcohólicos Anónimos.

Las experiencias de Jorge y Javier son las mismas que vivió Bill Wilson, cofundador de Alcohólicos Anónimos, cuando estuvo internado por su alcoholismo en el Hospital Towns de Nueva York. Recordemos que la hospitalización de Bill Wilson culminó en lo que puede denominarse una conversión religiosa.

Ambos relatos de vida de nuestros informantes comparten mucha similitud, no solamente en las experiencias vividas, sino en la forma de asimilarse como sujeto enfermo y lo que representa su sanación, esa transformación, esa resocialización hacia una nueva forma de vida, un nuevo individuo, despojado de toda culpa, ahora como miembros de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo.

El mal es una enfermedad, y sufrir por culpa de una enfermedad es una forma extra de enfermedad que se agrega a la enfermedad inicial. Incluso el remordimiento y el arrepentimiento, padecimientos que entran en el temperamento de los ministros del bien, pueden ser únicamente impulsos débiles y agotadores. Prepararse y trabajar por la justicia y olvidar que alguna vez se tuvo alguna relación con el pecado es el mejor arrepentimiento (James, 2005, p. 123).

Asimismo, identificamos en ambos informantes que colocaron en el plano de lo sagrado el programa de Doble A. Jorge lo hace cuando dice “para mí el programa de recuperación es todo, o sea, cuando algo te salva la vida, cuando algo te cambia en realidad, para mí es primero que cualquier otra cosa, aunque pude faltar a una junta por trabajo, pero para mí es un estilo de vida completamente diferente, es un programa de vida, es un programa para aprender a vivir, para aprender que no todo es felicidad, de hecho, el fin no es la felicidad, el fin no es el dinero, el fin no son las mujeres, el fin es estar bien con uno para estar bien con los demás, para estar bien con Dios”. Por su parte, Javier lo hace cuando menciona “yo sinceramente encontré en el programa a Dios, encontré satisfacción, aunque por muchos años trunqué mi vida por el alcoholismo, mi educación y mi religión que me habían inculcado desde chico, yo perdí completamente todo en mi vida, pero hace poco la volví a adquirir, claro, iba a Doble A y veía cómo era mi vida, pero gracias a Doble A la encontré. Nunca he dejado de ser Doble A, pero actualmente he encontrado algo que me hacía falta y era una religión, yo no regresé al catolicismo, entiendo que para mí, que ya estoy viejo, entiendo que para salvar mi alma, salvarme yo, ninguna religión me va a salvar, es Dios quien me va a salvar, ahora sí lo

encontré con la ayuda de Doble A, que me lo estuvo sugiriendo, sugiriendo, aquí está hermano lo que yo buscaba, ahora sí he hecho contacto directamente con Dios”.

Hasta cierto punto, podemos decir, encontramos en el relato de los informantes las leyes de la vida para un Alcohólico Anónimo. Es exactamente ahí, en la reapropiación del discurso del programa terapéutico en donde inicia el proceso de conversión hacia una nueva forma de vida.

En ese sentido, las narraciones de Jorge y Javier nos dilucidan las tres etapas por las que su forma de vida ha transcurrido. La primera, que comprende de su nacimiento hasta ser alcohólico. La segunda, el período de alcohólico. La tercera, a partir de su (renacimiento o conversión) incorporación a las filas en los grupos de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo.

Si hablamos de un “renacimiento” o “conversión” en los miembros de Doble A, se debe a que es asumido por ellos cuando llevan a la práctica su creer en los Doce Pasos del programa de rehabilitación, porque el acto ritual de esos Pasos representa el bautismo a través del cual se está purificando el alma del miembro, es decir, simbólicamente el adepto está volviendo a nacer. Es precisamente este creer, el que permite que la identidad religiosa de los adeptos se trastoque hacia la configuración de creyentes modernos.⁷

La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones religiosas). Una independencia relativa, se entiende, puesto que está limitada por determinaciones económicas, sociales y culturales que pesan al menos tanto sobre la actividad simbólica de los individuos como sobre su actividad material y social. Pero es, a fin de cuentas, una independencia real, en la medida en que el derecho imprescriptible del sujeto a pensar por sí mismo el mundo en el que

⁷ Para nuestra finalidad, es suficiente con entender el creer como “el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que se desprenden de la verificación y la experimentación, y de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, ya que encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de ‘creer’ que de ‘creencia’ ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El ‘creer’ es la creencia en actos, es la creencia vivida” (Hervieu-Léger, 2005, p. 122).

vive se afirma paralelamente al progreso del dominio práctico que ejerce sobre el mundo (Hervieu-Léger, 2005, p. 126).

El interés por ilustrar lo que llamamos una nueva forma de vida, radica en mostrar de manera muy exacta el proceso de homogenización y dispersión que funciona en el universo moderno del creer en los individuos. Por un lado, se impone el imperativo racional, bajo la prohibición de creer en otra deidad diferente a la propia. Pero, por otro lado, esta homogenización racional del creer es también lo que hace posible el juego dinámico de intercambios entre las religiones históricas y las religiones seculares, porque las primeras sirven de referente a las segundas, que las sustituyen al reinterpretar simbólicamente sus contenidos.

De hecho, dentro de las etapas de vida de nuestros informantes se puede corroborar tal manifestación, porque ellos creen en un Dios. En las primeras dos etapas lo conciben desde una institución formal, como es la iglesia católica (religiosidad histórica). En cambio, en la tercera etapa lo asimilan a través de la religiosidad del programa de Alcohólicos Anónimos (religiosidad secular). Esta transformación de la racionalización y la individualización respecto al universo moderno del creer, se manifiesta a través del método terapéutico que permite reinterpretar los significados que dan sentido a la vida para los adeptos de Doble A en Quintana Roo.

Podemos afirmar entonces que lo religioso del programa de rehabilitación de Alcohólicos Anónimos, radica en canalizar el creer de sus adeptos hacia un Poder Superior, entendiendo que “en el universo fluido y móvil del creer moderno, liberado de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, pues, intercambiables, combinables, y pueden transponerse los unos en los otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los nuevos empleos son imaginables” (Hervieu-Léger, 2005, p. 127).

Por ello, el creer religioso remite a objetos de creencia particulares, a prácticas sociales específicas y a representaciones originales del mundo, que bien puede ser concebido como un modo particular de organización y funcionamiento del creer en las sociedades modernas.

BIBLIOGRAFÍA.

Aguirre, Á. (1995). Etnografía. En: Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural (pp. 3-20). España: Boixareu Universitaria.

- Aguirre, S. (1995). Entrevistas y cuestionarios. En: Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural (pp. 171-180). España: Boixareu Universitaria.
- Alcohólicos Anónimos (2013). El Dr. Carl Jung y Alcohólicos Anónimos. Huellas, 2(3), pp. 1-4.
- Alcohólicos Anónimos (2010). Trasmítelo. La historia de Bill Wilson y de cómo llegó al mundo el mensaje de A.A. México: Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.
- Alcohólicos Anónimos (2006). Los doce pasos. México: Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.
- Alcohólicos Anónimos (2005) Este es el libro grande, el texto básico de Alcohólicos Anónimos. México: Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.
- Alcohólicos Anónimos (2002). Información general de A.A. México: Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2006). La construcción social de la realidad. Argentina: Amorrortu.
- Brandes, S. (2004). Buenas noches compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos. Revista de Antropología Social, 13, 113-136.
- Estrada, R. (7 de septiembre de 2017). Los 7 huracanes más devastadores que han golpeado a México. El Financiero. <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/los-huracanes-mas-devastadores-que-han-golpeado-a-mexico>
- Fábrega, O. (29 de octubre de 2017). El hacha contra el alcohol. La Voz de Almería. <https://oscarfabrega.com/homo-insolitus-24-hacha-alcohol/>
- Foucault, M. (2004). La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garma, C. (2004). Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana.

- Garma, C. (2000). La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. *Alteridades*, 10(20), 85-92. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/409/408>
- Gutiérrez, Á. A. (2020). La ingesta de alcohol y su rehabilitación en México. *Cultura y Droga*, 25(29), 141-162. [http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga25\(29\)_7.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga25(29)_7.pdf)
- Gutiérrez, Á. A. (2019). Alcohol. De elixir de los dioses al consumo consuetudinario. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. <https://pcientificas.ujat.mx/index.php/pcientificas/catalog/view/128/129/479-1>
- Gutiérrez, Á. A. (2018). Epiméleia socrática: modelo terapéutico de Drogadictos Anónimos en Villahermosa, Tabasco, México. *Drugs and Addictive Behavior*, 3(1), 75-91. <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/DAB/article/view/2636/2003>
- Gutiérrez, Á. A. (2014). Purificando almas: Alcohólicos Anónimos en Bacalar, Carlos A. Madrazo y Ramonal, Quintana Roo. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.ciencianueva.unam.mx/bitstream/handle/123456789/138/050.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. España: Herder.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Helénico.
- James, W. (2005). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. México: Prana.
- Javier (2011). Entrevistas realizadas en el restaurante "Ojitos". Bacalar, Quintana Roo. 16 de marzo de 2011; 20 de abril de 2011; 18 de junio de 2011.
- Jorge (2008). Entrevistas realizadas en la casa del informante. Chetumal, Quintana Roo. 25 de marzo de 2008; 7 de abril de 2008; 22 de mayo de 2008.

Junquera, C. (1995). Los informantes. En: Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural (pp. 135-141). España: Boixareu Universitaria.

Kaminsky, G. (2001). Socialización. México: Trillas.

Rosovsky, H. (2009). Alcohólicos Anónimos en México: fragmentación y fortalezas. Desacatos, 29, 13-30.
<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/430/299>

Smith, H. (2002). La importancia de la religión en la era de la increencia. España: Kairós.

Trice, H. and Staudenmeier, W. (1989). A sociocultural history of Alcoholics Anonymous. Recent developments in alcoholism, 7, 11-35. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4899-1678-5_1

CAPÍTULO 7

Cuerpo y ritual: construcción de significado en el espiritualismo trinitario mariano

Gabriela Castillo Terán¹

INTRODUCCIÓN.

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la existencia humana, por lo que la omnipresencia del cuerpo es evidente en todos los ámbitos de la vida individual y social. El cuerpo tiene una dimensión biológica y una dimensión simbólica que lo postulan como uno de los elementos más importantes para entender la cultura. La forma de vivir el propio cuerpo, de entenderlo, explicarlo y las modalidades para relacionarse con el resto del mundo a partir de ese cuerpo son culturales. El cuerpo adquiere significado y se construye simbólicamente a través de procesos histórico-culturales, pero simultáneamente es el instrumento a través del cual se conoce el mundo y se actúa en él. Por lo tanto, se hace imprescindible dedicar un espacio al análisis de del cuerpo y su relación con los procesos de construcción de significado. En el ritual el cuerpo se constituye en el instrumento central de la cognición, de la significación del mundo y de la experiencia.

En este capítulo revisaremos los procesos de construcción de significado relacionados con la participación en la actividad ritual y la corporalidad, es decir, cómo la participación en el ritual desencadena una serie de procesos cognitivos que facilitan una vía de acceso a la realidad que es tan fuerte y tan vívida que no se puede renunciar fácilmente o aceptar explicaciones que contradigan esa experiencia, tomaremos como ejemplo el caso del espiritualismo trinitario mariano.

CUERPO Y COGNICIÓN.

Por cognición vamos a entender lo que los lingüistas George Lakoff y Mark Johnson definieron de la siguiente manera: “we will use the term *cognitive* in the richest possible sense, to describe any mental operations and structures that are involved in language, meaning, perception, conceptual systems, and reason” (1999, p. 12). En el mismo sentido

¹ Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Ciudad de México. Maestra en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ganadora del Premio INAH 2015 Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis de maestría por su trabajo “Etnografía de la muerte en el espiritualismo trinitario mariano”. Autora de varios capítulos publicados en libros dictaminados. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2889-4897>

Varela, Thompson y Rosh (1997), entienden la cognición como *acción corporizada*. Al respecto, señalan que la “corporalidad tiene este doble sentido: abarca el cuerpo como estructura experiencial vivida y el cuerpo como el contexto o ámbito de los mecanismos cognitivos” (p. 18). De alguna manera, pensamos con el cuerpo. El cuerpo completo y no el cerebro, es el órgano de la mente y el pensamiento: “lo mental no es algo que está dentro de mi cráneo, no es un fluido de mi cerebro: la conciencia y lo mental pertenecen al dominio de acoplamiento social y es allí donde se da su dinámica” (Maturana y Varela, 2003, p. 154). Entonces el cuerpo entero es el órgano del pensamiento, pero el cuerpo no es un ente aislado, sino que existe en un contexto social, por lo que la construcción del significado es un proceso social (Berger y Luckmann, 1979).

El cuerpo es el elemento central de la ritualidad y de la experiencia religiosa que tiene que ver además con procesos cognitivos implicados en el conocimiento del mundo, la construcción de la realidad y la asignación del significado. La construcción de significado es un proceso social que está mediado por procesos cognitivos, relacionados con los procesos de senso-percepción. Es decir que la persona significa su experiencia no sólo religiosa, sino su experiencia en el mundo a partir de formas de estar y de conocer (moverse, percibir, interpretar) que se aprenden en la práctica de una disciplina corporal, en este caso ritualizada y religiosa. La religión y particularmente la religión rica en ritualismo, es un contexto de aprendizaje que define la forma en que las personas significan su experiencia, su ser y su estar en el mundo y van dotando de significado diferentes elementos que son importantes para su realidad. La religión es un fenómeno encarnado que no puede separarse de lo cognitivo y lo social. “Bodies matter because humans are not disembodied spirits. Individuals’ religion become lived only through involving their bodies (as well as minds) and their emotions (as well as their cognitions)” (McGuire, 2008, p. 198).

Los lingüistas George Lakoff y Mark Johnson (2012), desarrollaron un enfoque teórico cognitivo para comprender la estructuración de nuestras realidades cotidianas. Para estos autores el sistema conceptual que organiza nuestros pensamientos y acciones es fundamentalmente de carácter metafórico. Al igual que Berger y Luckmann (1979), encuentran una relación entre el pensamiento, el lenguaje y la acción, a los que en su conjunto denominan *concepto metafórico*; pero a esta ecuación agregan el factor perceptual, sugiriendo que los conceptos metafóricos que organizan nuestros pensamientos, definen aquello que somos capaces de percibir y significar de nuestra experiencia en el mundo: “las metáforas estructuran la manera en que percibimos,

pensamos y actuamos” (Lakoff y Johnson, 2012, p. 40). Los pensamientos se estructuran metafóricamente, en consecuencia, la actividad y el lenguaje se estructuran metafóricamente también, pero en conjunto, el proceso cognitivo de significación pasa necesariamente por la experiencia corporal. En un texto más reciente, Lakoff y Johnson (1999), definen cognición de la siguiente manera:

In cognitive science, the term *cognitive* is used for any kind of mental operation or structure that can be studied in precise terms. Most of these structures and operations have been found to be unconscious. Thus, visual processing falls under the *cognitive*, as does auditory processing. Obviously, neither of these is conscious, since we are not and could not possibly be aware of each of the neural processes involved in the vastly complicated total process that gives rise to conscious visual and auditory experience. Memory and attention fall under the *cognitive*. This includes phonology, grammar, conceptual system, the mental lexicon, and all unconscious inferences of any sort. Mental imagery, emotions, and the conception of motor operations have also been studied from such a cognitive perspective. And neural modeling of any cognitive operation is also part of cognitive science. (...) As is the practice in cognitive science, we will use the term *cognitive* in the richest possible sense, to describe any mental operations and structures that are involved in language, meaning, perception, conceptual systems, and reason. Because our conceptual systems and our reason arise from our bodies, we will also use the term *cognitive* for aspects of our sensorimotor system that contribute to our abilities to conceptualize and to reason. Since cognitive operations are largely unconscious, the term *cognitive unconscious* accurately describes all unconscious mental operations concerned with conceptual systems, meaning, inference, and language (Lakoff y Johnson, 1999, pp. 11-12).

Cabe señalar que cuando los autores hablan de procesos inconscientes no hacen referencia al sentido psicoanalítico del vocablo, sino a un sentido de procesos automáticos que no pasan por la voluntad o el control mental. Se trata de procesos cognitivos que responden a actividades autónomas o automáticas del cuerpo: “not in the Freudian sense of being repressed, but in the sense that it operates beneath the level of cognitive awareness, inaccessible to consciousness and operating too quickly to be focused on” (Lakoff y Johnson, 1999, p. 10).

Humberto Maturana y Francisco Varela (2003), mencionan que la realidad se construye en la experiencia, es lo que podemos experimentar como seres corporales, sociales e históricos; pero también en que la experiencia es una distinción en el lenguaje. Para Poblete (1999), el significado no es objetivo, sino más bien compartido y experiencial. Coincidiendo con Wittgenstein (2003), el significado no es aprehensible en su totalidad, porque nunca está acabado. El significado es inestable y

negociado en la situación. En cambio, Poblete (1999), alude que sólo hay distintos modos de construir experiencia, todos legítimos en su contexto.

Un concepto central para Berger y Luckmann (1979), es el de la construcción social de la “realidad”. Comprender qué es “la realidad”, con su contundencia y su relatividad, es particularmente importante cuando buscamos entender la religión, pues el practicante religioso experimenta una realidad particular, que sin embargo no habita en solitario. “El mundo de la vida cotidiana no sólo queda establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones y que está sustentado como real por estos” (p. 37). Se trata de otra realidad, pero tan real, “conectada” y “llena” de significado como la realidad de la vida cotidiana. Los practicantes tienen su propio lenguaje, conformado por un léxico propio, metáforas e imágenes discursivas, para dar cuenta de esa realidad (espiritual) y manejan códigos discursivos y conductuales en los que estos recursos se utilizan.

William James (1994), reconoce que la experiencia religiosa es íntima por definición y sin embargo resulta fundamental para la significación de la realidad:

Esta sensación, que no es posible compartir, que cada uno de nosotros ejerce sobre una pizca del destino individual, según se percibe privadamente rodando en la rueda de la fortuna, puede ser menospreciada por su egoísmo, puede ser escarnecida como no científica, pero consiste en aquello que satura la medida de nuestra realidad concreta, y cualquier presunta existencia que no poseyese este sentimiento o su análogo sería una existencia a medias. Si esto fuese verdad sería absurdo que la ciencia afirmase que los elementos egoístas de la experiencia deberían ser suprimidos (James, 1994, p. 235).

EXPERIENCIA, CUERPO Y SIGNIFICADO.

El concepto de “experiencia” fue desarrollado por Victor Turner (1986), a partir del planteamiento del filósofo alemán Wilhelm Dilthey, el cual gira en torno a la idea general de que la experiencia es “lo vivido”, el modo en que los individuos se experimentan a sí mismos, sus vidas y su cultura.

Por su parte, Rodrigo Díaz (1997), resalta la relación entre la experiencia vivida y el lenguaje; pues la experiencia se comunica-exterioriza en el lenguaje y en ese sentido es construida y estructurada en el lenguaje. “La experiencia no es, no puede ser amorfa; se la organiza a través de expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales y realizaciones

culturales (cultural performances) en general que se muestran y se comunican, esto es, que se hacen públicas. La experiencia, el significado que le atribuimos, los valores que le asignamos, los afectos que nos provoca, las expresiones con las que la organizamos –siempre cambiantes y reconstituidas en el tiempo–, constituyen un todo, un todo en movimiento” (p. 12). Para Díaz, nuestras experiencias van estructurando y transformando nuestras expresiones, pero también las expresiones y narrativas estructuran la experiencia. “Experiencias y expresiones que, mediadas entre sí, en continua retroalimentación, ofrecen desde luego no sólo referentes para la acción social, sino que también nos permiten comprenderla” (1997, p. 13).

Sin embargo, la experiencia es individual, única e intransferible; es inicialmente senso-percepción, cuerpo y emoción, que se conjugan como elementos de conocimiento y generación de significado. Sobre la participación del cuerpo en este proceso Díaz nos dice:

Cualquier bucle desplegado de la trama conceptual de la mente necesita de un trasfondo de comprensión que incluya habilidades motrices y técnicas y memoria corporales que arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad, bucle que se vivencia, encarnadamente también, en el ámbito de una interacción histórica y culturalmente constituida. Es decir, la antropología de la experiencia se ha de proponer disolver la dicotomía, cara a la modernidad, entre mente y cuerpo (Díaz, 1997, p. 14).

Para Olivier Koenig, en el Diccionario de Ciencias Cognitivas (Houdé, et al., 2003), entre todas las actividades cognitivas, las perceptivas han sido las más estudiadas en neurociencias. Esto se debe a la importancia de la percepción, especialmente a la visual y auditiva en la vida cotidiana. Pero también, “al hecho de que la percepción es “la puerta de entrada a la cognición” (p. 335). En el mismo texto (Houdé, et al., 2003), Arlette Steri señala que:

La información extraída por los sistemas sensoriales da lugar a una sensación. Esta información es específica del sistema que la detecta, y por ese motivo permanece incompleta, fraccionada. En este nivel, el procesamiento es automático, precableado, poco accesible a la conciencia y, por ende, modular. Antes de la identificación de los estímulos, se producen agrupamientos y segregaciones sobre el flujo sensorial, en función de los conocimientos del observador. Estos saberes dirigen las estructuraciones perceptivas y permiten identificar el objeto. Los procesos atencionales tienen asimismo un importante papel en la selección de la información. La identificación del objeto da origen a un conjunto de representaciones no sólo multimodales (modalidades visual, auditiva, somestésica, y eventualmente gustativa y

olfativa), sino también motoras, léxicas y semánticas. El análisis de las relaciones entre los niveles de procesamiento, y de la influencia de estos en la identificación de un objeto, no es factible en todos los casos. Del mismo modo, aunque el procesamiento sensorial es indiscutiblemente nodular, la modularidad no está excluida de los procesos perceptivos superiores, y ocasiona apasionados debates teóricos. En general, los procesos perceptivos que se ponen en juego en la identificación de objetos o escenas se modifican según el grado de familiaridad y las circunstancias de aparición. En situaciones familiares, la mayoría de los procesos perceptivos requieren poco esfuerzo atencional. Si aparecen incongruencias, dificultades o novedades, se desencadenan procesos atencionales y de razonamiento (Steri, 2003, pp. 332-333).

En este párrafo, quizá podríamos substituir la palabra “objeto” por “estímulo”, tratando de ampliar la idea de que un objeto puede ser una acción observada y experimentada, o el conjunto complejo de estímulos que constituyen la experiencia vivida. Como lo sugiere Maurice Merleau-Ponty (1993), desde la fenomenología existencial sosteniendo que el sentido emerge entre la conciencia y la experiencia corporal: “la conciencia está encerrada en el cuerpo y sufre, a través del mismo, la acción de un mundo en sí” (p. 80) o cuando explica que: “la primera operación de la atención es, pues, la de crearse un campo, perceptivo o mental, que uno pueda “dominar”, en el que unos movimientos del órgano explorador, las evoluciones del pensamiento, sean posibles sin que la conciencia pierda sucesivamente sus adquisiciones y se pierda a sí misma en las transformaciones por ella provocadas” (p. 51), refiriéndose a su idea del *cuerpo vivido* que es el vehículo de la experiencia.

Marcel Jousse (1969), estudió el papel del gesto y el ritmo en el proceso de generación de conocimiento, relacionándolos también con la memoria y la expresión humana. Para este autor el cuerpo es el instrumento más primitivo de conocimiento del mundo, incluso antes que el lenguaje, pero también es el instrumento más básico de la comunicación. El cuerpo y la mente son una misma cosa. Como lo explica Gabriel Bourdin (2016), la propuesta jousiana toma como objeto no ya a la *mente* o a la *cognición* humana, “sino al Antropos viviente en toda su *dinámica global* de interacción sensitiva, comprensiva, volitiva y expresiva, con respecto a la realidad” (p. 81). Para Jousse: “cuando estudiamos el pensamiento humano, nunca se menciona lo que constituye su centro de irradiación: el cuerpo” (como se cita en Bourdin, 2016, p. 74). Coincidiendo con Lakoff y Johnson para quienes: “The mind is inherently embodied” (1999, p. 3).

La experiencia religiosa siempre está en el cuerpo. Meredith

McGuire, quien ha desarrollado ampliamente el enfoque de la religiosidad vivida lo expresa de la siguiente manera:

Certain visual images, sounds, and smells similarly heighten spiritual focus and evoke meaningful religious experiences. And concrete physical practices, such as warm embrace or holding hands around a dinner table, promote a sense of connection with community of others, tangibly evoking shared collective memories and experiences.”
... “there is no reason to believe that modern people ceased experiencing the world through their bodies. Students of modern religion would do well to attend to the way religion speaks not only to the cognitive aspect of adherents’ lives (i.e., their beliefs and thoughts) but also to their emotional needs and their everyday experiences as whole, embodied persons” (McGuire, 2008, p. 190).

EL RITUAL.

El connotado antropólogo escocés Victor Turner (1980), a partir de su análisis de la religión primitiva con los ndembu en Zambia, dedicó gran parte de su atención al análisis del ritual y de los símbolos; elaboró un modelo teórico para el análisis y estudio del ritual, identificando diferentes etapas y sus relaciones con los símbolos. Más adelante, Turner (1969), desarrolló el concepto de *communitas*; este término habla de la integración social y explica el resultado del paso por la etapa liminal dentro del proceso ritual. La *communitas* es el resultado ideal de una cultura, ya que busca que el individuo sea parte de su comunidad, incorpora al individuo, debido al aprendizaje de los aspectos de su nuevo estatus; de esta manera consolida la estructura social. Como lo explica Rodrigo Díaz (1997), Turner desarrolló sus análisis procesuales en la organización social, en los rituales, en los performances culturales “e incluso, al final de su vida, en la mente, en una continua oposición entre orden y desorden, entre estructura y antiestructura, entre determinación e indeterminación, entre una realidad indicativa y una potencia subjuntiva, entre la reflexividad y el fluir” (p. 7). Turner, en su obra *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* retoma a Monica Wilson con una definición sobre el ritual que enfatiza la importancia de la cohesión social y del contenido simbólico, subjetivo y emotivo compartido:

Los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo... en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales veo la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas (como se cita en Turner, 1988, p. 18).

Un poco más adelante el propio Turner agrega que las creencias y prácticas religiosas son “como claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de estas relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan” (1988, p. 18). Lo que nos permite coincidir sobre la trascendencia social del ritual religioso, tal y como lo estamos proponiendo estudiarlo. Turner reconoce que inicialmente el ritual no era de su mayor interés y que en algún momento se vio “forzado” a estudiarlo: “Con el tiempo, me vi forzado a admitir que, si quería conocer de verdad siquiera un segmento de la cultura ndembu, tendría que superar mis prejuicios contra el ritual y comenzar a investigarlo”, porque, “una cosa es observar a la gente ejecutar los gestos estilizados y cantar las canciones crípticas de las celebraciones rituales y otra muy distinta llegar a comprender adecuadamente qué significan para ellos tales movimientos y palabras” (1988, p. 19). Para Eric Wolf (2001), “en el proceso ritual, el participante entra en un medio estructurado espacial y temporalmente y actúa dirigido por un guion prescrito que dicta movimientos corporales y respuestas emocionales. Durante este proceso, el ritual da una nueva forma a los cuerpos y a las mentes gracias a la propia representación” (p. 83).

El ritual es una práctica corporal socialmente instituida que reproduce formas particulares de conocer y entender el mundo mediante la activación de experiencias corporales pre significadas. El ritual religioso es un discurso social que se reproduce constantemente en la interacción social. En ese sentido, el ritual es un mecanismo cultural que genera y consolida cosmovisiones particulares del mundo. De tal suerte que podemos entender el ritual religioso como un discurso repetido en el contexto de la actividad de una congregación y analizar sus mensajes. En el ritual los mensajes y significados se recrean sin una intencionalidad consciente, los significados configuran un discurso no explicitado verbalmente, pero validado constantemente por todos los participantes. Más aun, para Díaz (1998), “las acciones rituales, al construir y subrayar diversas perspectivas de la realidad social, pueden modificar la estructura de prácticas en las sociedades: constituyen y posibilitan –de situación en situación– espacios de creatividad y transformación social” (p. 30).

El mismo concepto de las metáforas de la vida cotidiana de Lakoff y Johnson (2012), contribuye a esta idea cuando explican que las metáforas son observables paralelamente en el lenguaje, las estructuras mentales y el comportamiento. “En realidad creemos que ninguna metáfora se puede entender, ni siquiera representar adecuadamente independientemente de su fundamento en la experiencia” (p. 56). En un texto individual, Mark Johnson (1991), desarrolla más finamente la

participación del cuerpo en la generación de significado: “Nuestra realidad esta modelada por los patrones que rigen nuestro movimiento corporal, por los contornos de nuestra orientación espacial y temporal y por las formas de interacción con los objetos” (p. 23).

Como señalan estos autores, las metáforas alcanzan su significado completo en el contexto específico en que son formuladas, es decir, que para ser interpretadas y comprendidas es necesario tener un conocimiento profundo del contexto cultural de su producción. La participación continua en el ritual tiene una contundencia para imponer sus significados que no se compara con la eficacia de los discursos de conversión. El ejercicio del ritualismo y la experiencia corporal implicada en él lleva los mensajes a un nivel emocional que se implanta fuertemente en las personas y que no necesita ser explicado.

Por su parte, la psicóloga francesa Dominique Picard, quien estudia la ritualización y semiotización del cuerpo, nos dice que:

Todo un aspecto de la interacción corporal está gobernado por un conjunto de reglas culturales cuya expresión normativa son los usos sociales. Esas reglas forman un sistema coherente y definen un código que sitúa la relación corporal, la manifestación y presentación del cuerpo en categorías precisas, que confieren a las posturas, los gestos y las mímicas valor de signos; esos signos son un medio de intercambio, de comunicación y de regulación entre quienes participan en la vida social (Picard, 1983, p. 224).

CUERPO Y COGNICIÓN.

El cuerpo es nuestro primer referente para entender el mundo. Durante nuestra estancia en el mundo este es el elemento más cercano y tangible, más real y propio, por eso el cuerpo es el instrumento por excelencia para conocer el mundo y se convierte también en el primer referente simbólico para interpretar todo, de manera que utilizamos el cuerpo para acceder al mundo y comprenderlo. Recuperando con esta idea a Maturana y Varela:

Nuestra experiencia está amarrada a nuestra estructura (biológica) de una forma insoluble... No vemos el “espacio” del mundo, vivimos nuestro campo visual; no vemos los “colores” del mundo, vivimos nuestro espacio cromático... cuando examinemos más de cerca cómo es que llegamos a conocer ese mundo, siempre nos encontraremos con que no podemos separar nuestra historia de acciones –biológicas y sociales– de cómo nos aparece ese mundo. Es tan obvio y cercano que es lo más difícil de ver” (Maturana y Varela, 1984, p. 10).

En la vida cotidiana la interacción social requiere pericia en el uso de los códigos de comunicación corporal (Picard, 1983). Por ejemplo, hay muchas situaciones en las que se requiere saber cuándo extender la mano para saludar o cuando es pertinente dar un abrazo, o sólo sonreír y guiñar un ojo; cuando mantener la mirada y cuando evitarla; ocasiones que reclaman velocidad de movimientos y otras que requieren lo opuesto. Un gesto mal expresado o fuera de ritmo puede significar desprecio, mientras que en el contexto adecuado el mismo gesto puede ser una señal de solidaridad. Imaginemos cómo es el comportamiento corporal en un sepelio o cómo es una reunión entre amigos, en una reunión de trabajo. El comportamiento corporal (gestos, movimientos, ritmos, posturas) son completamente distintos dependiendo del contexto y el rol de los participantes. Estos códigos de comunicación corporal se aprenden mediante un proceso de socialización. Y cada ámbito de la vida y cada situación exige códigos propios. El diálogo de los cuerpos que se expresa en un espacio determinado mediante los códigos indicados para la situación y el momento es una manifestación de la integración cultural de los participantes, que conocen el código y lo ejecutan a la perfección. Para Picard (1983), quien recupera a la antropología del gesto de Marcel Jousse (1969), la interacción corporal está sometida a un sistema normativo inserto en la cultura, asimismo, la interacción corporal es un proceso de comunicación. En el estudio de una semiótica de la comunicación no verbal, Picard distingue tres niveles de observación: “La *proxemia* o análisis de la posición relativa de los cuerpos y las relaciones de distancia en la comunicación, la *kinética* o naturaleza y función de los significantes corporales (gestos, mímica, postura), y la relación entre la *expresividad corporal* y la *palabra* en el acto global de la comunicación” (p. 102). Para la autora, “el rito es en primer lugar signo, y su estandarización repetitiva es necesaria por su función de cuasi lenguaje (corporal)” (p. 95).

En el ámbito de la actividad religiosa existen códigos de comportamiento corporal muy precisos que se aprenden por imitación durante la participación constante en las actividades rituales. Por ejemplo, en el espiritualismo trinitario mariano (ETM) la entrada al espacio ritual – cuando no ha iniciado el ritual– implica un conjunto de ademanes gestuales que acompañan e indican respeto por el espacio ritual. Afuera del recinto los asistentes se saludan, platican, se reúnen en pequeños grupos; se les puede ver atendiendo los celulares o riendo, sus cuerpos se mueven libremente, sin ninguna restricción, están en la calle. Pero al cruzar el umbral de la habitación que alberga el espacio ritual, inmediatamente todo cambia. Quien entra a un recinto espiritualista guarda silencio, baja la cabeza levemente, algunos se persignan en dirección de la escala, se asume una postura que señala sumisión y control

del cuerpo. A partir de que se cruza el umbral de la puerta se entra a un momento de comunión en el que se escuchará el mensaje de Dios. Sin duda un momento solemne que amerita toda la atención del participante que hace manifiesta su disposición a la escucha a través de su actitud corporal. Generalmente a la entrada del templo nos recibe algún *componente*² de la congregación con una botella (frecuentemente de refresco o champú) que contiene un líquido blanquecino, se trata de *bálsamo para desalojo*³. El que entra, coloca las manos juntas para recibir un poco del líquido que inmediatamente distribuye en las palmas de las manos para después frotarlo en todo el cuerpo desde la cabeza hacia los pies con movimientos enérgicos como sacudiendo el cuerpo, sacándole la “energía negativa” que se pueda traer de la calle, para entrar al templo más “limpio” y dispuesto a escuchar La Palabra y recibir la irradiación divina. Algunas veces quien recibió el líquido lo distribuye especialmente en la zona de la frente y la nuca, en espera de abrir el cerebro (la mente) y ser más receptivo al mensaje que se habrá de escuchar. Una vez “desalojado”, se ingresa al espacio ritual en silencio, a partir de ese momento apenas se habla si es necesario en voz baja, pero en general inicia un período de introspección. La vista se dirige apenas al asiento que habrá de ocuparse, no es usual entrar al espacio sagrado inspeccionando el lugar o las personas con la mirada.

El participante ocupa su sitio cautelosamente, en silencio adopta la posición de espalda recta, ambos pies en el piso (no se deben cruzar ni pies ni piernas), con las manos, lo más libres y relajadas posible, ya sea con las palmas recargadas en los muslos o juntas formando un nido, en posición de recibir con las palmas vacías hacia arriba; una posición de las manos muy propia del espiritualismo es colocar ambas manos juntas con los dedos entrelazados y formar un triángulo uniendo las puntas de los dedos índice y pulgar de ambas manos. Los asistentes colocan sus bolsos o pertenencias de manera que no les estorben, los ponen en el piso, debajo del asiento, enfrente o a un costado del cuerpo. Algunas veces el participante conserva en las manos su monedero o cartera buscando que la *irradiación* de la energía divina le ayude a encontrar trabajo o hacer rendir su dinero; también a veces mantienen en sus manos la fotografía de algún familiar por el que piden ayuda. Durante la cátedra los asistentes sin cargo permanecerán la mayor parte del tiempo sentados en silencio, con los ojos cerrados, escuchando atentamente el mensaje de la divinidad, haciendo oración o todo tipo de solicitudes, manteniendo un diálogo mental con las divinidades que se manifiestan en cada oportunidad. Nadie sale a mitad de

² Miembro de la congregación con cargo.

³ Agua bendita, que casi siempre contiene loción de Flor de Naranjo o Siete Machos, que se usa para las limpias o desalojos.

una cátedra. Si acaso alguna situación extraordinaria lo requiere, esperará a que haya terminado la irradiación (transmisión del mensaje de la divinidad), es decir, hay momentos en los que salir es posible y otros en los que esto significa una enorme falta de respeto, porque se interrumpe la concentración de los demás asistentes y se interfiere en la energía. En todo caso se sale despacio procurando que el movimiento sea imperceptible para el resto de la concurrencia.

En los días de curación se mantiene la misma actitud de respeto y se habla poco, en general se comunican con señales corporales y gestos. Por ejemplo, los *columnas* (es el cargo que mantiene el orden) caminan entre las filas cuidando que los asientos se ocupen ordenadamente, pueden señalar con un leve gesto, discreto y amable, de la mano o la cabeza que hay que recorrerse o mover algún objeto que estorbe sin recurrir a palabra alguna, también vigilan que, a pesar de mantener los ojos cerrados y una postura relajada, nadie se duerma. Cuando notan que algún participante cabecea, simplemente se acercan y lo tocan levemente en el hombro, algunas veces le ofrecen bálsamo para que se refresque la cabeza y despierte. La autoridad del *columna* se respeta y se acatan sus indicaciones en silencio. Los *columnas* son quienes pueden hablar para dar alguna indicación más detallada, si esto fuera necesario, pero siempre en voz baja. Incluso pueden llegar a sacar a alguna persona si esta no fuera respetuosa con los códigos mínimos.

EXPERIENCIA, PERCEPCIÓN Y EMOCIÓN.

El especialista en semiótica, Desiderio Blanco (2006), explica que existe una clara relación entre el proceso de percepción y el de significación:

La significación supone entonces un mundo de percepciones, donde el cuerpo propio, al tomar posición, instala globalmente dos macrosemióticas, cuya frontera puede desplazarse siempre, pero que tiene cada una su forma específica. De un lado, la interoceptividad da lugar a una semiótica que tiene la forma de una lengua natural o de otro tipo de código, y del otro lado, la exteroceptividad da lugar a una semiótica del mundo natural. La significación es, pues, el acto que reúne esas dos macrosemióticas, y eso es posible gracias a la instancia del cuerpo propio del sujeto de la percepción, cuerpo propio que tiene la propiedad de pertenecer simultáneamente a las dos macrosemióticas entre las cuales toma posición (Blanco, 2006, p. 14).

La *interoceptividad* hace referencia a la capacidad corporal de percibir todo tipo de sensaciones provenientes del propio cuerpo, de sus órganos y componentes internos; mientras que la *exteroceptividad* se refiere a la

capacidad corporal de percibir estímulos provenientes del exterior del propio cuerpo, estímulos que se traducen en sensaciones e información sobre el mundo y la realidad. Estos estímulos se traducen en *significado* en la experiencia corporal que se compone de ambos tipos de información.

Participar en las actividades espiritualistas genera experiencias corporales que están ligadas a la exposición a un conjunto de estímulos sensoriales. La actividad ritual es una experiencia sensorial que estimula todos los sentidos. Entrar a un espacio ritual espiritualista se define no sólo por la delimitación de los espacios y el uso de códigos simbólicos comunicativos, sino también por un ambiente que crea experiencias sensoriales particulares. Por ejemplo, el lugar está impregnado por el olor al bálsamo. Este, que es el olor más característico se mezcla con el olor de las flores, la cera quemada de los cirios, el incienso y los ramos de pirul. Los espacios de reunión suelen ser muy silenciosos, especialmente los días de cátedra. Antes de comenzar se escucha apenas el murmullo de las personas al entrar e ir tomando asiento, en cuanto comienzan los cantos y la oración no hay otras voces. De vez en cuando rompe esta armonía silenciosa el llanto o los quejidos de algún infante en el salón. Pero las ceremonias se realizan en un ambiente de solemnidad y respeto. En general los templos espiritualistas tienen buena iluminación y ventilación. Los días de cátedra se vive una experiencia colectiva, los creyentes asisten en conjunto a escuchar el mensaje de las esencias divinas a través de los médiums y abandonan el templo con el mismo orden que entraron. Los días de curación la experiencia es más íntima y personal, cada asistente tiene una participación mucho más activa, y se genera también un ambiente más cálido, muchas veces saturado del olor de los ingredientes que se usan en cada recinto para las curaciones. También es más evidente el murmullo de los diálogos entre los consultantes y los médicos espirituales, hay movimiento continuo, entrada y salida de personas.

La postura corporal que se sugiere en todos los casos es una postura muy prolija, la misma que asumen los médiums para entrar en trance y que favorece la atención, concentración y el flujo de energía en el cuerpo. Incluso los días de curación mientras se espera turno para pasar frente al médico espiritual (que se manifiesta en la *facultad curativa*) los consultantes esperan en silencio, muchas veces en una postura que favorece la introspección con los ojos cerrados. La *parcela*, como se denomina al grupo de consultantes que esperan para ser atendidos por un ser espiritual, no conversa entre sí cuando espera dentro del espacio ritual, pero si la espera es en un patio, pasillo o salón contiguo a donde se atiende, se percibe de inmediato otro ambiente, con movimientos y conversaciones más espontáneas.

En los templos espiritualistas no se acostumbra a conversar durante las actividades rituales y no se usan celulares. Cuando el timbre de un teléfono rompe la quietud se convierte en una verdadera molestia, inmediatamente las miradas de los presentes invitan al dueño del aparato a apagarlo. Excepcionalmente alguna persona toma fotografías. Con el incremento en la actividad de los dispositivos móviles muchas personas los llevan, pero no es común verlos usar el aparato hasta el final de la ceremonia. En algunos templos he visto que cada vez es más frecuente que usen el celular para grabar la cátedra en audio. En esos casos colocan el dispositivo en algún lugar que no sea molesto para nadie. También en algunos templos directamente está prohibido sacar los teléfonos ya sea para tomar fotografías, videos o para grabar en audio. En otras congregaciones se ha difundido la idea de que el uso de estos aparatos entorpece el buen curso de o desarrollo de la actividad porque interfiere con los flujos de energía deseables.

Durante las actividades rituales hay dos tipos de experiencias principales: las de los médiums que se generan a partir de la práctica del trance mediúmnico y la de los participantes que no entran en trance. Los espiritualistas que no son médiums logran la experiencia mística del contacto con la divinidad y el mundo espiritual en el ritual. Los feligreses que asisten a escuchar *la palabra* me comentaron que durante las *cátedras* hay quien se siente mareado, y eso “puede deberse a la cantidad de energía que se está generando durante la cátedra”. También hay quien llega a experimentar algunas sensaciones como calor en la cabeza o en la nuca, electricidad en las manos o pies, brisas que corren, aromas a flores o perfumes; y hay quienes tienen percepciones visuales más complejas, como imágenes, estos son videntes o tienen don de videncia. Al salir de las actividades rituales las personas expresan sentirse reconfortadas, reenergizadas, aliviadas, tranquilas o felices, incluso más “ligeros” y sin malestares físicos.

A continuación, presento algunos testimonios sobre la experiencia corporal:

Cuando yo desprendí, la primera vez, uy! yo me sentía inmenso, enorme, sentía como un gozo infinito, como que de mí se desprendían unos rayos así enormes y luminosos... la irradiación de la palabra es una experiencia inenarrable porque la fuerza del Maestro (Jesús) nos transforma, nos conmueve... en ese momento tu lenguaje es perfecto, la sensación corporal desaparece y solamente te sientes como una boca que está emitiendo palabras, no sientes tu cuerpo, no sientes frío, no sientes calor, los sentidos materiales vienen a menos... a pesar de que las emociones en mi cuerpo desaparecen, cuando el Maestro separa, te sientes enorme, como de dos o tres metros... las manos te arden, es un

calor tremendo... cuando el Maestro dice “bendigo las aguas”, sientes las aguas! incluso después de la *cátedra* todavía te sientes como que no eres tú... cuando se manifiesta tu ser espiritual, no eres tú... con el *siervo espiritual* (el espíritu *protector*) no es lo mismo, ahí sí sientes tu cuerpo. Por ejemplo, cuando se acerca una persona, sientes luego luego el choque de la energía. En cambio, si alguien muy enfermo pasa a las *plantas del Maestro* ni lo sientes, no sientes la enfermedad (*pedestal* masculino, 61 años).

A veces cuando va llegando *el ser* sientes como que te vas para atrás, así, poco a poquito, otras veces como que te hinchas o te sientes pesada... o dependiendo del *siervo* (espiritual) se siente algo diferente, por ejemplo hay espíritus que te hacen sentirte como chiquita, pequeña, delgada, entonces ya identificas quien es, el espíritu de una mujer pequeña anciana, o a veces te sientes enorme, alta, como pesada o fuerte... ah pues es un guerrero, y así cada *ser...* (*facultad* femenina 36 años).

Los espiritualistas participan de un sistema religioso: corporal-ritual-social que les provee de un conjunto de experiencias que les da un acceso distinto (particular) a la realidad, por lo tanto, podemos decir que ellos conocen otra realidad o que, al tener un acceso distinto a la realidad, crean, viven y se relacionan con esta otra realidad o este otro aspecto de la realidad. Están acostumbrados a convivir con espíritus, a escuchar voces, a interpretar señales como olores en el ambiente o cambios en la temperatura que pueden indicarles “la presencia de un *ser*”. Si no encuentran un objeto en su casa o de repente todo les sale mal, para ellos es claro que algún *ser* los está obstaculizando, a veces para protegerlos, pero también posiblemente para dañarlos. Es importante entender que ellos tienen una relación muy sensorial con esa otra realidad que es el mundo espiritual.

La participación continuada en un sistema religioso también genera experiencias que marcan la vida de las personas. Un ex-espiritualista, describe de la siguiente manera la influencia que dejaron las actividades rituales en su vida:

Indudablemente la Casa de Oración es parte constitutiva de mí y parte importante de mi infancia y creo que incluso de mi personalidad. Yo creo que muchos aprendizajes de carácter moral los debo haber aprendido ahí o sea incluso del trabajar. De cierto modo, o el compromiso con la vida, el compromiso con los otros. Eso fue algo que aprendí a pesar de los defectos (problemas por los que se alejó de *la Obra*) ... creo que fue parte fundamental de mi personalidad, incluso en lo que he llegado a hacer ahora. Aunque no comparta los principios, aunque me oponga a muchas cosas, pero fue un aprendizaje importante, ¿no? O sea, esto de los 22 preceptos que en algún

momento me lo llegué a saber de memoria, el asunto del amor al prójimo, del respeto al otro, del respeto a los padres. Todas esas cosas creo que me formaron. O sea, entonces no puedo negar esa parte de mi pasado, importantísima en mi identidad y en mi forma de ser, en mi manera de construir el mundo. Para mí es un factor identitario el que desde hace tres generaciones en mi casa no había habido católicos. Si tuviera que casarme con alguien yo no me casaría por la Iglesia católica, o sea eso lo tengo claro. Pero irónicamente si me dijeran vamos a casarnos por la Casa de Oración, tal vez eso sí lo aceptaría (masculino, 35 años).

MOVIMIENTO Y REPETICIÓN EN EL RITUAL.

El movimiento del cuerpo se relaciona con la experiencia sensorio perceptual que genera un conocimiento particular de la realidad. Durante la realización de los rituales espiritualistas en general hay una quietud o ausencia de movimiento aparente que genera la sensación de calma. Sin embargo, aun al mantener una misma postura durante largos períodos, con apenas algunos movimientos de manos, la experiencia corporal es intensa. Los participantes pueden experimentar una serie muy variada de sensaciones térmicas, auditivas, propioceptivas y kinésicas, como sentir que tienen alas, que llevan puesta una corona, un sombrero, un penacho, o sentir que su cuerpo es más ligero, más pesado o más grande, etcétera, todo sin moverse; pero también puede haber movimientos y en la realización del movimiento, del cambio de postura o en la realización de ciertos gestos también hay este tipo de sensaciones corporales. La participación repetida en el ritual entrena a la persona en la secuencia de movimientos posibles y en los significados de cada gesto, lo que representa el uso adecuado del código corporal en cada ritual.

Los movimientos corporales repetitivos durante la acción ritual contribuyen a comprender a partir de la experiencia directa conceptos que afianzan a nivel cognitivo. Para las personas que participan en los rituales espiritualistas es fácil asimilar a nivel conceptual la reencarnación, la comunicación con el mundo espiritual y la manifestación de los dones, porque están relacionadas con esta ejecución del ritual que involucra la comunicación constante con espíritus. El sistema de creencias se experimenta corporalmente y se aprende en la participación repetida en el ritual. Esta experiencia involucra todo el cuerpo, es generalizada y siempre encuentra coherencia porque es práctica, se vive, y en ese sentido se actualiza y verifica en cada nueva ejecución del ritual. Los significados son, primero acción en el ritual y después conceptos en la doctrina.

Un espiritualista recuerda como fueron sus primeras experiencias participando en rituales, cuando sólo tenía 4 años. Su testimonio da cuenta de cómo en el ejercicio repetido se van asimilando las creencias:

Yo no pensaba que era nada más la persona (el médium), sino que yo sí pensaba que eran como seres de otras vidas y que a través de estos curaban, y en esa época de niño yo fantaseaba mucho con la idea de la reencarnación y de hecho creía en la reencarnación y hasta me imaginaba que yo había tenido varias vidas y cosas así. Entonces era algo completamente normal para mí, que hubiera personas curando a través del cuerpo y que en realidad fueran espíritus de personas que habían desencadenado mucho tiempo atrás, no se me hacía eso raro, no se me hacía eso incompatible... O por ejemplo, fui muchas veces con mi mamá a curación, y veía a los hermanitos (los seres espirituales curando), entonces yo creía que si frotabas tus manos y las ponías sobre alguien, tú podrías ayudarlo; entonces yo a veces hacía eso cuando mi hermano se lastimaba o en la escuela o qué se yo (masculino, 35 años).

La experiencia que se genera en el ritual tiene tal impacto a nivel cognitivo que, para quienes están involucrados en este tipo de espiritualismo ritualista⁴ no es fácil renunciar a la práctica del ritual. Cuando las personas además llevan ese conocimiento corporal al ámbito de la vida cotidiana, o sea fuera del contexto ritual, ya cualquier explicación, por coherente que sea no encuentra lugar si contradice estas experiencias.

EL CUERPO EN EL RITUAL.

Los espiritualistas han desarrollado un repertorio de gestos propios, que se convierte en un código que se utiliza en el espacio ritual. Ellos no utilizan esta serie de símbolos corporales en cualquier contexto de convivencia (por ejemplo, laboral, familiar, o en contextos lúdicos y recreativos), son gestos que se utilizan en el contexto ritual en el que se encuentran con su comunidad, es decir con el grupo social que es capaz de entender y manejar el mismo código. Todos estos gestos tienen un significado ritual porque se utilizan en un espacio ritual ya sea material o creado pero existente y efectivo. Puede ser un espacio ritual material real como un templo, un recinto o casa de oración, o puede ser un espacio ritual creado simbólicamente en un momento particular por ejemplo en una playa, una montaña, un parque o la sala de una casa cualquiera, a partir de la activación del código ritual que incluye la conjunción de recursos simbólicos materiales, corporales y discursivos.

⁴ Véase a Castillo (2015), para una clasificación de los tipos de espiritualismo.

Dentro de un recinto el espacio ritual se construye de manera muy importante por los roles de los participantes y los objetos. Pero igualmente cuando están fuera de ese contexto, pueden recrear (construir a nivel simbólico) el espacio ritual en cualquier otro lugar con la puesta en práctica del código ritual corporal. Los gestos son individuales, pero se convierten en un código que el otro comprende y que crea un significado compartido que constituye el espacio ritual. También la disposición espacial de las personas en el contexto ritual es otro factor que crea el ritual y que comunica.

Cuando los espiritualistas se reúnen en espacios exteriores ellos identifican perfectamente cuáles son las funciones que se deben desempeñar para crear ese espacio ritual (físico) que va a albergar al momento ritual (el lapso en el cual se desarrolla el ritual). Conocen los diferentes roles, es decir, los diferentes cargos que se desempeñan durante cada ritual. Cada tipo de ritual tiene su propia estructura, y se conoce qué cargo desempeña qué tipo de actividad, movimiento, gestos, ritmos, entradas y salidas dentro de la acción ritual. Entonces, cuando no están en el recinto ritual, se crea el espacio ritual porque funcionan de manera similar. Cuando están fuera ellos se disponen espacialmente en composiciones que semejan los tipos de distribución que se asumen dentro del templo físico. Esas disposiciones espaciales de las personas se reproducen de igual manera en el espacio externo y se adaptan. Como no hay todos los elementos materiales propios del templo (por ejemplo, los escalones, el estrado, cortinas, sillas especiales, las bancas, la escala, etcétera), entonces se adaptan, a veces llevan algunos objetos que sustituyen a los originales, por ejemplo sillas más sencillas, bancos o buscan dentro del lugar una roca o tronco que pueda servir como *sitial* ya que no está el real, o le pueden poner una tela o carpeta que en ese momento señala un asiento especial o un altar y los participantes se colocan en disposiciones espaciales similares también adaptándose siempre al espacio que a veces no es plano, puede haber arboles u otro tipo de objetos que se interponen y tienen que buscar algún acomodo o distribución que se adapte a la necesidad primordial del ritual y permita su desarrollo. También llevan objetos rituales como las batas, las botellas con bálsamo, flores, veladoras.

La siguiente fotografía la tomé un domingo al mediodía, durante una *cátedra* al aire libre en el cuarto Dínamo del Parque Ecológico, Alcaldía Magdalena Contreras, Ciudad de México.



Fuente: Trabajo de campo, 2019.

Para preparar el espacio ritual se colocaron algunos elementos materiales que podemos observar en segundo plano: una carpeta con motivos bordados con el *ojo avizor*⁵ justo al centro (se observa tenue por la luz del sol pero se encuentra debajo del ramo de flores); también hay una cruz de madera pequeña (sobre el ramo de flores) y una veladora; fuera de foto había recipientes con agua y ramos de diferentes hierbas y flores. Los *componentes* usan sus batas y las posiciones corporales indican que el que coloca el ramo de flores sobre la cabeza de la mujer es el *ruiseñor* que está *irradiando la cátedra* en estado de trance. También es posible saber que está hablando porque alguien sostiene un micrófono frente a su boca. La mujer que agacha la cabeza es un *componente* porque usa bata, pero no está en trance, porque está recibiendo el bálsamo que empapa las flores. Detrás del altar improvisado se aprecia la presencia de otra mujer sin bata, esto indica que no es *componente*, es *pueblo* (participante sin cargo). Durante las cátedras en los recintos nunca nadie se coloca detrás de la escala (en este momento representada por la carpeta bordada con el ojo avizor, la veladora y la cruz), pero en una situación exterior, al aire libre, la disposición de las personas en el espacio es más flexible, así que está permitido. También da la impresión de estar sentada sobre una roca con las piernas cruzadas; esta, que no sería una posición correcta dentro de un recinto, es perfectamente admisible en el contexto al aire libre.

Como sucede en muchos casos, a esta *cátedra* asistieron varios Guías de diferentes recintos y también había varios *ruiseñores* que pudieron irradiar la palabra. Antes de empezar los *guías* organizadores se coordinan y deciden quién asumirá qué rol. Así, el resto de los *guías*, *ruiseñores* y *componencia* toman posiciones y asumen su participación conforme a la

⁵ Es el símbolo más característico del espiritualismo ritualista.

distribución de las funciones de cargo. De tal suerte que, un *guía* o *pedestal*, que generalmente estaría en la conducción del ritual, puede fungir como apoyo (asumiendo un rol secundario) o asistir sólo como *pueblo*. Su ubicación en el espacio delimitado simbólicamente, así como sus actitudes corporales, delatan la función que cada uno desempeña. Incluso por ejemplo algún *componente* decide no ponerse la bata y con ello asume el rol de *pueblo* y no interviene directamente en el desarrollo del ritual.

El ritual se puede simplificar a sus elementos esenciales para llevarse a cabo. Los rituales que más frecuentemente se realizan en espacios abiertos son las cátedras y algunas veces curaciones. Lo que es muy interesante es que ellos tienen ese código constituido por gestos propios, movimiento de manos, posición de la cabeza, la mirada, posición del cuerpo, con las manos en las rodillas hacia arriba o hacia abajo, manos en el pecho, en el corazón, manos elevadas, formando el triángulo, etcétera, y todas estas actitudes corporales y gestos aparecen y cumplen su función. Se constituye el ritual, pero además, se convierte en una reafirmación de pertenencia al grupo y confirma un buen nivel de integración de sus miembros (la *communitas* de Turner) —porque se conoce el código— y las reglas para su aplicación: en qué momentos es propio qué tipo de gestos o movimientos, qué sí o qué no o hasta donde se pueden realizar ciertas actividades como no ver el teléfono, no conversar con la personas de al lado, si es mejor tener los ojos cerrados, levantarse, sentarse, o si esto indiferente. Pueden sentarse en el piso si se encuentran en un espacio natural y no hay bancas, pero dentro de un recinto esto no está bien visto, en caso de no conseguir un asiento lo propio es permanecer de pie toda la ceremonia. Generalmente no se pueden cruzar brazos y piernas, pero cuando se tienen que sentar en el pasto o sobre la arena hay flexibilidad con este tipo de actitudes corporales.

El ritual se realiza, cumple su objetivo y no se habla más de él. Sin embargo, en esta reproducción cíclica del ritual y la ejercitación de todos los gestos que componen el código corporal se reafirma la aceptación del sistema de creencias. En la ejecución repetida del ritual se encarnan una serie de postulados que a veces no se repiten oralmente, pero que sí constituyen un diálogo que pone de manifiesto el conocimiento de la doctrina que se está imprimiendo repetidamente en la experiencia corporal. A este nivel se genera un conocimiento encarnado que se reactiva constantemente con las sensaciones que se viven durante el ritual. Quienes han tenido estas experiencias cognitivas difícilmente abandonan el ritual cuando el argumento que lo prohíbe no encuentra un nivel de validez vinculado también a la experiencia corporal vivida.

A MANERA DE CONCLUSIÓN.

El fenómeno de la senso-percepción, que involucra a todo el cuerpo, está ligado al proceso cognitivo de conocer la realidad. Entonces la experiencia corporal integral está relacionada con procesos cognitivos de conocimiento de la realidad, es decir la experiencia corporal define la realidad a partir de lo que se vive en el cuerpo:

- a) Se conoce con el cuerpo. El proceso cognitivo o las funciones cognitivas de conocer suceden a partir del cuerpo. Cuando hay una experiencia corporal rica en estímulos hay una comprensión vívida, clara, concreta de conceptos o características de la realidad.
- b) Aunque fisiológica y anatómicamente estemos dotados con el mismo aparato biológico, la cultura determina los ambientes a los que tenemos acceso, las rutinas o disciplinas corporales que nos proveen experiencias y los marcos simbólicos para interpretar esas experiencias.
- c) Para los espiritualistas ritualistas es contundente que “algo” pasa durante la ejecución del ritual porque hay una experiencia física identificable que se asocia con la transformación ritual y que verifica las creencias: son los espíritus manifestándose, es la divinidad hablando, son los flujos de energía que se concentran en el cuerpo y rompen el equilibrio, es la Ley de Causa y Efecto. Todo adquiere sentido directo en la experiencia y parece incuestionable.
- d) Limitar la participación corporal limita también la comprensión de los conceptos y de las creencias a un nivel muy intelectual que no ancla en un nivel corporal integral. Cuando el concepto se queda en un nivel abstracto es más difícil de asimilar, integrar, aprender, aceptar.

Quienes practican el espiritualismo trinitario mariano como una disciplina ritual se procuran una serie de experiencias corporales que tienen que ver principalmente con la práctica del trance mediúmnico, con la convivencia con seres espirituales y la sanación mediante flujos de energía. Este ejercicio repetitivo facilita a la persona a experimentar la realidad de una forma que no es asequible para quienes no practican este tipo de disciplina corporal ritual. Los espiritualistas tienen un acercamiento con la realidad muy singular y conviven con esa realidad de manera muy vívida. Estar en contacto con esa realidad se convierte en un cúmulo de conocimientos

que no se comparte con quienes no ejecutan las mismas prácticas. Y ese es un conjunto de conocimientos o un sistema de creencias propio de los espiritualistas que se sustenta en la práctica de este sistema corporal ritual.

Cada disciplina corporal favorece ciertos tipos de experiencias que generan en quienes las practican una manera propia de entender el mundo y relacionarse con él. Todos vivimos y compartimos la misma realidad, pero a su vez cada uno de nosotros puede vivir pequeños ámbitos de realidad propios o privados que son un poco distintos, pero no por eso menos reales. Y al mismo tiempo seguimos siendo capaces de relacionarnos con el resto de las personas en lo que llamamos el mundo real de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1979).

La creación de significado durante la participación religiosa tiene que ver con que en el espacio sagrado y durante la realización del ritual se generan una serie de experiencias corporales que reafirman el discurso (litúrgico y doctrinal), producen sentido, que generan una forma de entender e interpretar los fenómenos de la realidad dentro y fuera del espacio de convivencia religiosa. Las personas que participan en la actividad religiosa, más o menos ritualizada (o de una mayor o menor complejidad ritual) incorporan, o desarrollan elementos cognitivos que les ayudan a comprender y explicar los fenómenos que involucran la relación con las divinidades o el plano sobrenatural, pero esos mismos recursos cognitivos se llevan al mundo de la vida cotidiana donde la persona recurre a esos recursos aprendidos durante la experiencia religiosa para explicar todo tipo de eventos. Así, las personas encuentran explicación a sus problemas cotidianos con fundamento en su afiliación religiosa. Una enfermedad, un accidente, una muerte, una catástrofe natural, los eventos políticos y los problemas económicos y medioambientales se explican con referencia a las creencias religiosas incorporadas a través de la experiencia religiosa, mayor o menormente ritualizada.

BIBLIOGRAFÍA.

- Berger, P. y Luckmann, T. (1979). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Blanco, D. (2006). Vigencia de la semiótica. *Contratexto*, 14, 11-40.
- Bourdin, G. (2016). Marcel Jousse y la antropología del gesto. *Pelícano*, 2, 69-81.

- Castillo, G. (2015). *El camino a la vida verdadera. Etnografía de la muerte en el espiritualismo trinitario mariano*. México: Editorial Manda.
- Díaz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. España: Anthropos.
- Díaz, R. (1997). *La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia*. *Alteridades*, 7(13), 5-15.
- Houdé, O., Kayser, D., Koenig, O., Proust, J., Rastier, F. (2003). *Diccionario de ciencias cognitivas. Neurociencia. Psicología. Inteligencia Artificial. Lingüística. Filosofía*. Argentina: Amorrortu.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. España: Península.
- Johnson, M. (1991). *La mente en el cuerpo: fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*. España: Debate.
- Jousse, M. (1969). *L'anthropologie du geste*. France: Les Éditions Resma.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2012). *Metáforas de la vida cotidiana*. España: Cátedra.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. United States of America: Perseus Books Group.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Argentina: Lumen.
- McGuire, M. (2008). *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. United States of America: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta- Agostini.
- Picard, D. (1983). *Del código al deseo. El cuerpo en la relación social*. Argentina: Paidós.
- Poblete, S. (1999). *La descripción etnográfica. Cinta de Moebio*. *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 6, 212-248.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. España: Taurus.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Turner, V. (1986), Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in the anthropology of experience. In: Victor Turner and Edward Bruner (ed.), *The anthropology of experience* (pp. 33-44). United States of America: University of Illinois Press.

Varela, F., Thompson, E. y Rosh, E., (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*: España: Gedisa.

Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Wolf, E. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

CAPÍTULO 8

Libaneses y musulmanes en Torreón, Coahuila. Aproximaciones etnográficas

Ruth Jatziri García Linares¹

INTRODUCCIÓN.

Al estar interesada en seguir documentando el origen y desarrollo de las comunidades de musulmanes que viven en México me embarqué en una aventura más. Decidí en primera instancia viajar a Torreón, para ver cómo y en qué momento se hallaba la comunidad de musulmanes que se encuentra en ese lugar, pero antes de partir, me documenté y generé una hipótesis sobre lo que tal vez encontraría. Mi interés estaba puesto en la cuestión de la construcción de la identidad y el género de los musulmanes asentados en esa región, ese sería el punto por analizar, si acaso, era posible. Mis primeras exploraciones a la comunidad se llevaron a cabo entre el año 2014 y 2015.²

Los encuentros con la comunidad en estos períodos, fueron interesantes y cordiales, pero no los suficientes para hacer un trabajo de investigación exhaustivo, el material no fue mínimo, al contrario, en poco tiempo y siendo Torreón un lugar tan pequeño logré hacerme de una buena recopilación de datos todos ellos sugerentes. Además, la particularidad de los lugares así de pequeños nos muestra, a veces con mayor prontitud lo que uno busca. Al ser Torreón una ciudad relativamente pequeña, las distancias se acortan y la información que uno pretende encontrar suele estar más a la mano, lo cual contribuye a que la recopilación de datos sea más eficiente, característica que es difícil encontrar en las grandes ciudades.

Como parte de la investigación y las pesquisas, a cada lugar³ que acudía preguntaba a las personas si sabían que en Torreón había musulmanes, así lo hice con el personal de la Biblioteca Municipal de Torreón, en el hotel en el que me hospedé y con cada persona que podía,

¹ Secretaria Académica, Centro de Estudios Antropológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

² Visité Torreón en diciembre de 2014 y julio de 2015. En ambas ocasiones, realicé trabajo de campo, entrevistas y búsqueda bibliográfica. Los períodos fueron cortos, pero muy nutritivos, para saber y sopesar el valor que tiene Torreón en cuanto al tema de la migración de Medio Oriente a México.

³ Acudí al archivo municipal "Eduardo Guerra", me interesaba saber si había un registro de la migración en ese estado y sí, lo había. También visité el Archivo de la Ibero Torreón ahí encontré el archivo titulado "Papeles de familia". Conocí en este espacio a uno de los historiadores de la Comarca Lagunera, el Dr. Sergio Corona. Desde luego fui a la mezquita "Suraya", para hacer algunas entrevistas y observación participante. De igual forma platicué con la curadora del museo Arocena, Adriana Gallegos, quien en una charla muy interesante me contó que ella había participado de una investigación sobre las pinturas que se encontraban en la casa de una familia palestina. En fin, pese a que el tiempo fue poco, la información fluía de manera constante.

el ejercicio anterior me servía para indagar que tan familiarizadas estaban las personas con la presencia de musulmanes en la región. Las respuestas en general fueron: “que sí habían oído hablar de ellos, pero que no sabían dónde estaban ubicados”, en otros casos que “sí sabían que había mezquita en Torreón, pero que no sabían bien dónde”. Ello me ayudó a percibir en algún sentido el imaginario que tiene la población de la ciudad. En alguna ocasión también tuve la oportunidad de platicar con una chica, dueña de una librería y, me contó que ella pensaba que el “jocoque”⁴ era parte de la cocina tradicional mexicana porque en su casa y en muchas otras de Torreón se comía de manera cotidiana y se dio cuenta de que eso no era así, es decir, que no era una costumbre propia de los mexicanos, hasta que pudo viajar más por otros estados del territorio nacional. Este relato me permitió analizar la influencia de la comida libanesa en la región y comprender el aporte de estos migrantes en la vida cotidiana de los torreonenses.

Así que la llegada a Torreón siempre estuvo acompañada por las realidades que estaban ahí para hacerme saber que la presencia de libaneses en Torreón no sólo implicaba hablar de religión, sino de un cúmulo de historias que se enlazaban con la integración de diferentes migrantes a la vida histórica y cotidiana de la ciudad. A raíz de este encuentro me pareció importante trazar un esbozo etnográfico sobre lo que encontré.

Dicho lo anterior, el objetivo de este artículo es presentar los hallazgos que obtuve durante mi trabajo de campo en aquella ciudad. El primer apartado de esta exposición será un contexto breve de la migración de Medio Oriente a Torreón, con base en los datos que encontré en el Archivo “Eduardo Guerra”. En un segundo apartado expondré mis pasos epistemológicos y teóricos sobre lo que pensaba hallar en la mezquita de Torreón. En un tercer momento presento a la mezquita “Suraya”, su historia y edificación. Como cuarto punto, platicaré sobre los musulmanes de Torreón y la dinámica de la comunidad. En un quinto momento hablaré sobre la vida comercial y la cuestión culinaria, y finalmente, el apartado seis serán algunas reflexiones preliminares.

UN POCO DE HISTORIA Y DE CONTEXTO.

Sabemos que las primeras migraciones de libaneses que llegaron a México datan de finales del siglo XIX y principios del XX. Estas se asentaron en diferentes lugares del territorio nacional. Yucatán, Torreón y Veracruz fueron, entre otros, estados que albergaron a estos primeros flujos migratorios. Explica Zeraoui:

⁴ En un apartado posterior hablaremos más sobre el aporte de la gastronomía.

La población de origen árabe constituía solamente el 0,75% de la población extranjera en 1895 y el 1,65% en 1900. En el estado de Yucatán este porcentaje se elevaba drásticamente, en la medida que las tres cuartas partes de los extranjeros no árabes residían en la zona centro y en el norte del país (Distrito Federal, Puebla, Jalisco, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Veracruz y Tamaulipas) y la población de origen árabe se concentraba en la península de Yucatán (Zeraoui, 2006, p. 22).

Cabe recordar que los principales puertos de entrada fueron Progreso, Veracruz y Tampico. La creciente industria en estos espacios atrajo a los migrantes quienes se encontraban sedientos de un lugar en el que pudieran mejorar su condición económica y abrirse paso para traer a sus familias que se habían quedado en Líbano.

Al respecto, Zeraoui (2006) y Martínez (2008)⁵ señalan que los migrantes de esta primer oleada no eran en su mayoría musulmanes, sino de otros credos como el maronita. Los poblados de los que provenían eran: Monte Líbano, Beirut, Hasrún, Zellel, Zgharta y Jezzine. Por los datos que hemos encontrado y que se han documentado en diferentes estudios, era muy poca la población musulmana en el país (Díaz y Macluf, 1997; Zeraoui, 2006; Alfaro-Velcamp, 2007; Martínez, 2008; Pastor, 2017).

Esta minoría musulmana fue asentándose en diferentes latitudes de la república y creando comunidad en algún sentido. La religión, en un primer momento, no fue el núcleo central de su vida cotidiana, aunque nunca dejó de estar presente, pero aquellos primeros migrantes estaban más enfocados en crecer financieramente, por lo que puede verse una mayor visibilización de ellos en el ramo económico.

Otro dato importante es la dinámica de los grupos respecto al matrimonio y sus prácticas, porque este se convirtió en un factor preponderante en la conservación o no de la práctica religiosa, en tal caso, el Islam. Siguiendo con lo que expone Zeraoui en su artículo *La inmigración árabe a México: integración nacional e identidad comunitaria*, podemos observar que:

Los maronitas, los judíos y los ortodoxos llegaron a México para radicar definitivamente o en algunos casos para atravesar la frontera norte e internarse en el país vecino, constituyendo México solamente una vía de acceso. En cambio, los palestinos, los musulmanes y los drusos entraron al país para reunir una cierta cantidad de dinero para

⁵ Según Martínez (2008), entre el siglo XIX y el XX había 5,527 libaneses en el país, aunque la cifra puede contener algunas fallas en el registro, debido a que no se incluyeron a menores, no se contabilizaron a aquellos que tenían más de 50 años y además están todos aquellos que no asistieron a registrarse, por lo que el número puede variar.

reinstalarse nuevamente en su pueblo de origen. En la práctica, la gran mayoría de los árabes se han quedado finalmente en el país (Zeraoui, 2006, p. 26).

Esta dinámica nos hace pensar que si los musulmanes libaneses, palestinos y drusos querían, en un primer momento, reunir cierto capital y regresar al país de origen, es lógico pensar que la mayoría de ellos se casaría con alguien de su lugar de origen y no del país al que sólo veían como un lugar de paso, pero lo cierto es que las condiciones en Líbano en los siguientes años a su llegada a México, no fueron las más propicias para que ellos regresaran, por lo que la dinámica cambió y comenzaron a traer a sus familias o a casarse con mujeres mexicanas, pero en su mayoría católicas, esto marcó indiscutiblemente la historia de esas familias. Estos datos nos permiten reflexionar en torno a la dimensión del matrimonio y sus consecuencias en la preservación de la religión:

El primer dato capturado, el sexo de los emigrados, refleja una fuerte presencia femenina (2.523, el 33.5%). Los varones representan las dos terceras partes con 4.973 personas. Este dato se complementa con el estado civil. En efecto, 3.428 están casados (as) con extranjeros (as). Esta cifra refleja precisamente que la mayoría de los árabes (45,5%) se han casado dentro de su propia comunidad. Sin embargo, si tomamos solamente a los varones, en la medida que las mujeres venían para casarse con su prometido o reunirse con su esposo, tenemos que el 68,9% de los árabes se casaron con una de su propio grupo étnico. Generalmente, el varón llegaba primero al país y una vez instalado traía a su cónyuge. De la misma manera, el hecho de que 2.558 se declaraban solteros reafirma lo anterior. Además de los niños, muchos célibes estaban en la espera de su cónyuge del Medio Oriente. Solamente 897 (11,9%) se habían casado con mexicanos (as) (Zeraoui, 2006, p. 23).

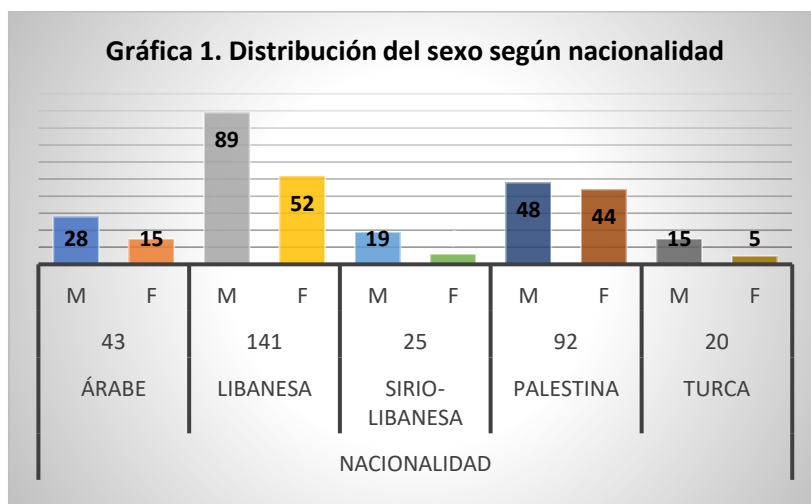
Con base en los datos de Zeraoui la frecuencia entre un extranjero árabe y una mexicana se reduce drásticamente, pero ello no significó que la práctica llegara a desaparecer, pienso que, por el contrario, al verse en la necesidad de instalarse de por vida en México era muy natural que regresaran a su lugar de origen a buscar pareja o que la buscaran en el propio país. En el caso de Torreón y los libaneses musulmanes que se asentaron en este lugar, esta práctica fue frecuente. Y ello, también imprimió una característica particular en la conformación de las familias libanesas de esta región (este tema lo retomaré cuando hable de los musulmanes de la mezquita “Suraya”).

Por el momento, me interesa exponer con mayor detenimiento el asentamiento de los libaneses en el contexto de Torreón, entre los años de 1930 a 1980. Durante este período el crecimiento de la industria algodonera provocó que la región prosperara de una forma importante, lo que

convirtió al lugar en una referencia para aquellos que querían llegar, establecerse y mejorar económicamente, como fue el caso de varios libaneses y palestinos.

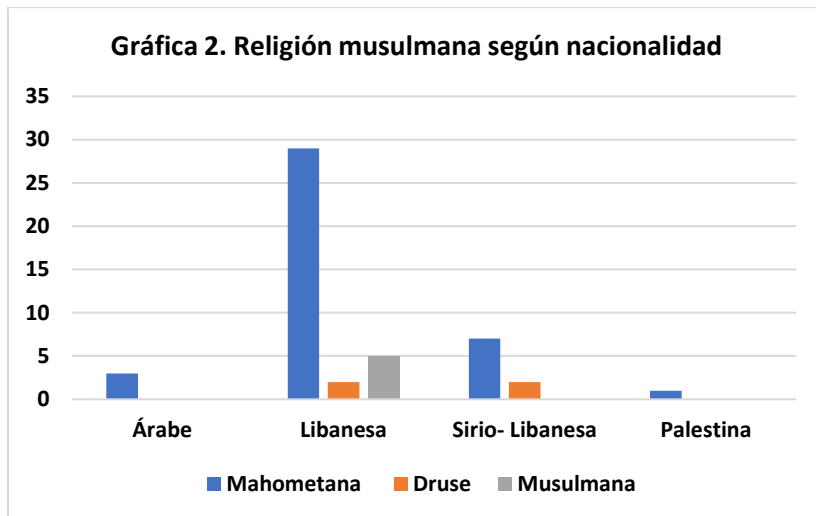
Antes de dar paso al siguiente apartado considero importante añadir lo que hallé en el libro que venden en el archivo “Eduardo Guerra” y que se llama: *Asamblea de Culturas en la Laguna. Lo que de sí mismos dijeron miles de inmigrantes extranjeros al llegar a la Laguna*. En dicha obra hay una serie de apartados sobre una muestra de registros de los migrantes que llegaron a esta región, de entre ellos pueden rescatarse las siguientes secciones que hacen referencia a diferentes nacionalidades: árabes, libaneses, palestinos, sirio-libaneses, turcos, entre otras.

En la gráfica 1 se puede apreciar el número de inmigrantes: 43 fueron registrados con la nacionalidad árabe, 141 la libanesa, 25 la sirio-libanesa, 92 la palestina y 20 para la turca. De entre ellos, puede observarse que siempre son más hombres que mujeres.



Fuente: Elaboración propia con datos de Rodríguez, 2009.

Asimismo, me interesa señalar su adscripción religiosa. Como se distingue en la gráfica 2 los migrantes de nacionalidad libanesa son más numerosos, respecto a los árabes, sirio-libaneses y palestinos. En la muestra que corresponde a 321 tarjetas se observa una comunidad con características específicas. De los 321 migrantes registrados en el libro sólo 49 son musulmanes. De estos, el número de casados asciende a 23, 8 mujeres y 15 hombres. Una mujer viuda y 6 hombres viudos, una mujer soltera y 18 hombres solteros.



Fuente: Elaboración propia con datos de Rodríguez, 2009.

Esto nos permite deducir, como bien lo señalaba Zeraoui, que la mayoría de ellos se casaba con personas de su misma comunidad, salvo en cuatro casos vemos nombres de mujeres probablemente con otra tradición religiosa a la musulmana, ello lo concluimos por los apellidos: Facio, Zubía, Acosta y Montellanos. En los cuatro casos, son hombres los que se casan con mujeres fuera de la comunidad, en el caso de las mujeres casadas, en los registros en los que se pueden encontrar los datos del esposo, sabemos que ellas se casaron con un hombre de su región, también por los apellidos que tienen.

Revisé más tarjetas de migración, pero por cuestión de tiempo no me detendré a dar más detalle, sólo quería generar un panorama respecto a los matrimonios y al número de musulmanes del que se tiene registro. La gran mayoría de ellos se dedicaban a la venta ambulante, algunos con negocios establecidos como: “La Nueva Siria”, “La Mercantil” y “La más Barata”, otros trabajaban en comercios dentro del mercado Juárez, para el caso de las mujeres su actividad se enuncia así: “actividades propias de su sexo”, esto nos permite pensar que eran amas de casa.

TEORÍA Y EPISTEME SOBRE LO MUSULMÁN EN TORREÓN.

Antes de llegar a Torreón, pensaba en cómo serían las comunidades de musulmanes que se encuentran en la región norte del territorio mexicano,

por lo que leí, examiné y evalué de manera conveniente dirigir los pasos hacia allá. ¿Cuáles serían las diferencias y semejanzas de éstas con las comunidades que se asientan en la Ciudad de México? Así que por inicio de cuentas fui a Torreón, escogí el lugar con base en una situación peculiar, la construcción de la mezquita “Suraya”, única en el país por su típica arquitectura islámica. ¿Cómo se han integrado los musulmanes descendientes de libaneses a la vida y cultura torreonense? ¿Cómo se vive el Islam en Torreón? ¿Cómo se conforma la comunidad de musulmanes? ¿Cómo los mexicanos conversos al Islam están construyendo su identidad musulmana? ¿Cómo los migrantes musulmanes reafirman la suya? Estas sólo son algunas interrogantes que me planteé en la comprensión de la presencia y dinámica del Islam en esa región del norte de nuestro país.

¿Qué pensaba encontrar? Imaginé que hallaría muchas personas conversas al Islam, unos serían jóvenes y otros no tanto, también supuse que las mujeres de origen musulmán provenientes de países de Medio Oriente tendrían una influencia más activa y determinante en la práctica de las mujeres conversas al Islam. Habría quizás muchas personas mayores, por ser Torreón un lugar donde se asentaron de forma inicial las primeras comunidades de personas provenientes de Líbano, Siria o Palestina.

Este contexto hipotético, me permitiría explorar con mayor complejidad el tema que he desarrollado desde hace tiempo y que se relaciona con la construcción de las identidades religiosas de quienes abrazan el Islam, principalmente mujeres. A partir de ciertas categorías de análisis como son: la identidad, la religión y la conversión, quería acercarme a los musulmanes que están asentados en la Laguna. Analizar la identidad religiosa me permitiría comprender, cómo y de qué forma hay un camino compartido entre quienes llegan al Islam y quienes nacen musulmanes.

Las categorías de análisis sobre este tema y el interés por acercarme a las comunidades, se ha asentado en las premisas de diferentes autores como: Giménez (1993), Hervieu-Léger (2004), Prado (2018) y Berger (1967). A través de la noción de estos pensadores he comprendido que la identidad religiosa es un proceso que se construye en comunidad, según Giménez: “la identidad colectiva no planea sobre los individuos; resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social (...) la identidad no es una esencia, sino un sistema de relaciones y de representaciones” (Giménez, 1993, p. 26). Es decir, no es sólo en lo individual desde donde se analiza la conformación identitaria, tenemos claro que las identidades religiosas se conforman a partir de la interacción entre los miembros del grupo, así como del reconocimiento que

se establece entre cada uno de ellos. Así que la identidad colectiva, al igual que la religiosa es una cuestión de grupo.

Sobre el término religión hay dos conceptos que quiero destacar, por un lado, el de Peter Berger (1967), por el otro, el de Abdennur Prado (2018). Berger explica que la religión es un dispositivo práctico con base en el cual los individuos planean su existencia y dotan de significado sus acciones en su desenvolvimiento cotidiano, la religión también actúa, como ordenadora de un mundo en el que se busca dar un sentido a la existencia de los seres humanos, la sociedad religiosa entonces “dirige, sanciona, controla y castiga la conducta individual (...) el carácter coercitivo fundamental de la sociedad no reside en sus mecanismos de control social, sino en su poder para constituirse e imponerse como realidad” (Berger, 1967, p. 24). Hay una serie de normas religiosas en este caso en el Islam que se imponen o mejor dicho que se aceptan cuando se es creyente, “el individuo no solo aprende los significados sino que también se identifica con los mismos y es moldeado por ellos. Los incorpora a su interior y los hace sus *significados*” (Berger, 1967, p. 28). Junto con esta definición de religión y sociedad religiosa viene la de Abdennur Prado, para él la religión debe ser vista como un término dentro de los propios parámetros del Islam, por lo que entra en un diálogo bastante interesante a la hora de definir lo que significaría hablar de “religión” en términos occidentales y dentro de la concepción islámica. Prado señala que la palabra árabe *din* es la que correspondería al término “religión”, ni siquiera llega a ser una correspondencia real, porque esta tiene una connotación económica. Al respecto explica:

Así nos muestra la familia de términos de esta tríltera *dal ya nun*, la cual aparece en el Corán en 101 ocasiones, en sus diferentes formas. De ella se forma palabras como *dana* (estar en deuda), *dayn* (aquello que uno debe), *daynun* (adeudar), pero también *idanab* (convicción) o *daynuna* (juicio). Estos términos se relacionan con la obligación de pagar o cumplir una deuda o un contrato. Si tuviéramos que precisar en castellano el sentido de esta dimensión, diríamos que se refiere a una obligación: una deuda contraída que nos vincula mutuamente. Este sentido se refuerza si atendemos a otro de los términos relacionados con esta raíz: *madinab*, la ciudad como lugar donde se vive el *din*, lo cual nos remite a su carácter comunitario. El término tiene más relación con la noción de “governarse” que con la de “religión” (Prado, 2018, pp. 365-366).

En este acto de gobernarse y estar en deuda entra lo que también Prado denomina la economía de la vida, esto es el acto de administrar los bienes, pero también la vida que uno tiene y dispone hacia los otros, por lo que en el Islam, “la relación entre el hombre y lo divino se manifiesta en el uso

que el primero hace de los dones. Es decir, se manifiesta en el trato con nuestros semejantes. No es, pues, una relación que tenga lugar en el espacio de una espiritualidad pura, separada del mundo material. Lo central no es lo que crees ni siquiera lo que eres, sino lo que haces con la vida, cómo la compartes” (Prado, 2018, p. 371). Estas palabras nos hacen pensar en lo que hallamos en los musulmanes y musulmanas de Torreón, cuando uno participa en la vida de algunos de ellos puede ver que esta característica se encuentra muy presente, el hecho de compartir en todo momento la vida misma y lo que transcurre en ella se vuelve parte del sentido comunitario del vivir. Recalca Prado:

La divinidad se manifiesta en todo y al mismo tiempo en todos los rincones de la naturaleza, como conjunto de signos y como creación, constantemente renovada. La economía coránica de la vida implica la participación en la creación constante que Dios realiza sobre el mundo. El lugar donde el don que hemos recibido puede fructificar es la *madīna*, la ciudad como lugar de encuentro entre hermanos de Al-lah. Del mismo modo que no hay ciudad sin *din*, no hay *din* sin vida comunitaria, sin la aceptación de los vínculos y de las normas necesarias para establecer una comunidad humana basada en el *tawhid* (Prado, 2018, pp. 375-376).

Los postulados de Prado me hacen pensar en las características de la construcción de la mezquita “Suraya”, de la vida en comunidad y de cómo hallé a la misma a mi paso por ella. Es indispensable que comprendamos como la religiosidad islámica implica siempre un sentido comunitario, así también me lo hicieron ver y sentir aquellos con quienes platicué en ese lugar (Diario de campo, pláticas informales con musulmanes de la mezquita “Suraya”. Torreón, Coahuila, diciembre de 2014).

El otro término con el que quiero cerrar esta acercamiento teórico es el de conversión, pensé que al llegar a Torreón encontraría a muchos mexicanos y mexicanas conversos al Islam y no fue así, en esta primera aproximación a la comunidad, a través del trabajo de campo sólo ubiqué a dos hombres y una mujer, mexicanos y conversos, aunque refirieron que había más personas conversas del sexo femenino, pero no las llegué a conocer. Como ya lo expresaba líneas arriba, pensaban que al ser Torreón una de las primeras comunidades de musulmanes con una mezquita eso provocaría un impacto más significativo sobre los habitantes de la comarca lagunera y, por lo tanto, la difusión del Islam se daría en mayor medida incrementando significativamente el número de conversiones, pero al parecer no fue así, al contrario, la comunidad comenzó a reunirse alrededor de los años ochenta y con la construcción de la mezquita (1989) lograron consolidar un lugar adecuado para seguir con la reproducción de sus

costumbres religiosas, pero ello no significaría la difusión del mensaje de Alá entre la comunidad torreonense.

Por otro lado, cabe decir que entiendo a la conversión como un proceso que inicia con la adopción del Islam y la declaración de la *shabada*, pero que tiene un tiempo de larga duración en el que poco a poco se ven reflejados los cambios y estos se acentúan quizá, con mayor profundidad, en la medida en que los musulmanes y musulmanas logran equilibrar en alguna medida su vida cotidiana y su relación con el Islam. La definición de Hervieu-Léger me ha permitido comprender ciertos parámetros y características que se presentan en el proceso de conversión, para la autora:

El convertido manifiesta y realiza el postulado fundamental de la modernidad religiosa, según el cual una identidad religiosa “auténtica” no puede ser más que una identidad escogida. El acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo en un universo en el que se impone la fluidez de las identidades plurales y en el que ya ningún principio central organiza la experiencia individual y social (Hervieu-Léger, 2004, p. 136).

En la medida en que analizamos las historias de conversión observamos una posición y compromiso ante el mundo, hallamos pertinente la noción de proceso, sabemos bien y lo hemos documentado, la adscripción a cualquier tradición religiosa implica una construcción de la identidad del sujeto creyente, la cual se dibuja no sólo a través de su pasado sino que se refuerza en los valores y prácticas de su presente. El Islam en este caso, juega ese eje bajo el cual los conversos deciden articular su vida y existencia.

En el caso de Torreón sólo encontramos a tres personas en este proceso, todas ellas mexicanas, quienes por supuesto participaban en las actividades de la comunidad y de quienes hablaré con mayor profundidad en el apartado correspondiente. Los demás miembros de la comunidad eran musulmanes de nacimiento, algunos habían llegado muy jóvenes a México y otros habían nacido ya en el país. Ellos son parte de la segunda generación de musulmanes que viven en México, sus padres quienes llegaron por vez primera al país practicaban su religión, pero al interior de sus hogares, en aquellos tiempos no tenían un lugar para reunirse.

Así que mis supuestos iniciales no eran reales sino lo contrario. La comunidad que encontré tenía actividades básicas, para la continuación del

rezo, los procesos de conversión entre la comunidad local eran pocos, es decir, había una comunidad desarticulada en cierto sentido y esto también lo concluí a partir de las entrevistas que sostuve con algunos de sus miembros y que me permitieron comprender que la construcción de esta mezquita no fue un proyecto incluyente, donde sus integrantes se sintieran parte de la comunidad. En más de dos pláticas los comentarios que se vertieron, me permitieron observar los desacuerdos en la forma de hacer la oración, en la manera en la que se convive y en la actitud de “altivez de algunos de sus integrantes. (Entrevistas realizadas a los miembros de la comunidad de la mezquita “Suraya”, Torreón, Coahuila, Julio de 2015. Y pláticas con otros miembros de la mezquita en diciembre de 2014 y julio de 2015).

Uno de los musulmanes de ascendencia libanesa⁶ me expresó que, “la oración no debería ser en árabe, casi nadie lo entiende, debe ser en español y quien dirija la oración tendría que hablarles a todos” (Entrevista a MH, Torreón, Coahuila, 24 de julio de 2015).

Una de las cuestiones fundamentales que noté en varias de las pláticas es justo la parte del sentido comunitario de la mezquita, puesto que al menos en los musulmanes de nacimiento se logran percibir las diferencias en cuanto a la práctica del “ser” musulmán y la que existe “según ellos” en la realidad. Dos miembros un hombre y una mujer me comentaron que no se sienten parte de ese proyecto y que es una pena, “porque el lugar es muy bonito, pero algún día quizá ya no se abra porque la familia que lo administra no ayuda a que la comunidad crezca” (Entrevista con IH y MH, Torreón, Coahuila, 24 de Julio de 2015). Estas diferencias también fueron expresadas por otro miembro de la comunidad al decir que: “hace tiempo hubo un problema muy fuerte al interior de la mezquita y las familias que se reunían, que eran como veinte, dejaron de acudir” (Entrevista a JA, Torreón, Coahuila, 16 de julio de 2015). Este comentario me deja ver que en efecto, ese acontecimiento marcó de manera determinante la dinámica de la mezquita, al menos eso se percibía en el momento en que visité la misma.

Los datos anteriores los documenté a lo largo de pláticas, comentarios y comidas que se fueron dando con diferentes miembros de la comunidad musulmana de Torreón. Este escenario me hizo pensar en que se requeriría un trabajo de campo mucho más extenso al que podía yo realizar en el marco de la investigación doctoral, para comprender y

⁶ He generado un código personal para identificar los nombres de los entrevistados y que utilizaré para referirme a ellos, lo anterior para resguardar su identidad. En el caso de los sujetos que aparecen sus nombres, se debe a que son personajes públicos.

documentar la vida de la mezquita “Suraya” y los musulmanes de Torreón. Estas exploraciones marcaron otro rumbo a la investigación.

LA MEZQUITA SURAYA.

Sobre el Islam y su práctica cotidiana existen poca referencias en México, salvo lo que se ha documentado a través de investigaciones etnográficas. El caso de la mezquita “Suraya” de Torreón es interesante, históricamente es la primera en erigirse como tal en el país y la causa de su construcción es muy especial. El impulsor de su construcción fue Elías Serhan, quién a raíz de la muerte de una de sus hijas decidió erigirla. Sobre esto nos comenta:

La mezquita probablemente no hubiera sido construida, pero se construyó por una razón. Nosotros teníamos una hija que se acababa de recibir, se acababa de casar, tenía un año de casada, salieron de viaje (ella y su esposo) y de regreso tuvieron un accidente, se muere (su hija), en ese accidente, pues fue muy doloroso para nosotros, yo pensando que Dios ya se llevó a mi hija, ya está con Dios... pasa lo de mi hija que bueno, ya está con Dios, ya está mejor que nosotros. Me vino la idea de construir una mezquita, porque antes de construirla había como ocho o diez gentes que nos juntábamos en una casa de un amigo arquitecto, quien fue el que me ayudó a construir esta mezquita. Cuando fallece mi hija en ese accidente, qué le damos a mi hija, bueno, rezamos por ella todos los días, está bien, desde entonces no dejamos de rezar por ella. Pero qué más podemos hacer por ella, platicando con el arquitecto me dijo: ¿por qué no construimos una mezquita? Yo tenía, mi situación económica me ayudaba para poder hacer el gasto. El arquitecto me dijo: ¿En dónde la construimos? Yo tenía un terreno, ese terreno era nuestro, ese fue el inicio de esa mezquita, por eso cuando usted entra aquí ve, hay una placa que está el nombre de mi hija, que dice, para todos los musulmanes, ese fue el inicio de esta mezquita. No fue idea de los musulmanes de México (de la Ciudad de México) o de Medio Oriente o de alguien que vino especial, no de ninguna manera, fue una mezquita construida a nombre de mi hija y hasta la fecha ha sido así y allí dice que es para todos los musulmanes. Aquí no estamos en contra de sunna o de ninguna otra secta musulmana es para todos” (Entrevista a Elías Serhan, Torreón, Coahuila, 14 de diciembre de 2014).⁷

Como podemos observar, la mezquita “Suraya” se erigió consecuencia de un hecho específico, este vendría a marcar su desenvolvimiento. Hassan Zain fue el arquitecto quien construyó la mezquita. Al respecto, nos dice:

Tenía la idea de una especie de centro islámico con su casa de visitas, etcétera, muy interesante. Pero ya que me di cuenta de que no iba a haber aportaciones más de una sólo persona, en este caso del señor

⁷ La mezquita se terminó de construirse en 1989. A partir de ahí se han desarrollado diferentes actividades a lo largo de su apertura.

Serhan. Entonces iba a ser muy difícil que hubiera una cosa comunitaria, de plano no se hizo con la idea de una cosa comunitaria. Ahora sí que fue capricho mío. Dije yo, ok, ok. Entonces mano libre y me voy sobre las manos libres. Primero, hice un proyecto muy abstracto y después dije: pues si no vas a descubrir la pólvora, vas a hacer una mezquita, una casa de Dios. Le pusimos una cúpula al lugar de más importancia, este era el lugar de oración y lo demás eran accesos, pero nada más, con mucha maestría o como usted quiera llamarle, porque se podría haber hecho una cosa muy impactante, pero no se hizo, ni modo, así es la vida... a mí me hubiera gustado que fueran más los impulsores, pero no fue así, de plano fue una cosa del señor Serhan y totalmente personal del señor Serhan (Entrevista a Hassan Zain, Gómez Palacio, Durango, 18 de diciembre de 2014).

La mezquita se construyó con dos fines, en memoria de la hija del señor Serhan, quien murió en un accidente y convertirse en un espacio de reunión. Un comentario que destaca de los relatos es el de Hassan Zain, cuando menciona que para él era importante que los donadores fueran varios y no uno sólo, porque ello derivaría en un sentido “comunitario”, lo cual tampoco se logró, esta situación tuvo un impacto en el origen y la percepción de la comunidad. Así también, la forma y los motivos que permitieron que este lugar se construyera definen una serie de esferas en las que los relatos se mezclan para permitir un análisis más minucioso de cómo lo comunitario y lo individual, pesan sobre los proyectos en los que se incluirá a cierto número de personas. Pero como lo expresa Yohan Uribe Jiménez, la comunidad musulmana en Torreón ya comenzaba a reunirse antes de tener esta mezquita:

Hassan Zain, el imam o “líder” de la comunidad en La Laguna recuerda que en su niñez, por el año 1940, existían varios grupos de personas originarias de Oriente Medio que vivían y trabajaban en la región, algunos grupos entorno al mercado Villa, otros alrededor del mercado Juárez, unos más entorno al mercado Madero y algunas pequeñas comunidades que se dedicaban principalmente al comercio, compra-venta de artículos y enseres. Sin embargo, a pesar de su origen común, la práctica del Islam era algo muy íntimo que se realizaba en el núcleo familiar. El asentamiento, la reunión en sí, de la comunidad islámica en La Laguna se dio a inicios de 1983, precisamente en la casa de Hassan, cuyos padres eran originarios de Líbano, ubicada por la avenida Morelos número 83, donde actualmente tiene su oficina, fue el punto de encuentro para unas 35 personas. Sin embargo, para esa fecha en la región ya existía la presencia musulmana desde hace años, en Torreón ya había un “cheij”, que es el encargado de enterrar a los muertos o casar a los vivos, pero en el Islam las ceremonias se pueden realizar sin la presencia del cheij. Una vez integrados en la fe de una misma creencia, los miembros de la comunidad islámica lagunera de hace 25 años formaron una minoría (Uribe, 2008).

Poco a poco la comunidad fue creciendo y aglutinándose en torno a su interés común, para seguir conservando y practicando su religiosidad. La comunidad de aquel momento ha sufrido cambios en el tiempo. Lo que encontré a mi arribo fue una comunidad pequeña, con actividades esenciales para continuar con la oración de los viernes, pero con fracturas, al menos eso me dejaron ver algunos de los miembros en las conversaciones que sostuve. Es entonces en el contexto de las migraciones que se sucedieron a finales del siglo XIX y principios del XX que los musulmanes que llegaron a Torreón comenzaron por integrarse primero a la economía, para después configurar su vida religiosa en comunidad, es decir, tener una mezquita, pero ello no significó un impacto dentro de la comunidad local.

A diferencia de los procesos que observamos en otras comunidades dentro de la ciudad de México, la comunidad de Torreón sigue siendo una comunidad integrada principalmente por musulmanes de nacimiento (fue lo que pude documentar a raíz de mis primeras aproximaciones en campo), las conversiones al Islam en la comunidad local son pocas, ello imprime un ritmo diferente en la vida cotidiana del grupo.

MUSULMANES EN TORREÓN.

El trabajo de campo que realicé en Torreón me permitió convivir con los musulmanes que se reúnen en la mezquita “Suraya”. A través de diferentes diálogos y silencios encontré y rehíce parte de una historia en comunidad. ¿Quiénes eran, cómo llegaron al país, en qué circunstancias? ¿A qué se dedican ahora? ¿Se casaron aquí o regresaron a sus lugares de origen en busca de alguna pareja? ¿Qué les permitió Torreón hacer de sus vidas? ¿Cómo solventaron sus necesidades religiosas? ¿Cómo conocieron el Islam, qué les atrajo de él, en el caso de los conversos y conversas mexicanas?

Sobre estas interrogantes, algunos miembros de la mezquita me contaron que los primeros migrantes eran personas que no tenían educación académica, algunos no sabían leer ni escribir y en sus países se dedicaban a la agricultura, así que llegaban sin nada, ingresaban en los barcos de carga porque no tenían para pagar otro tipo de viaje, y el trayecto hacia América duraba un mes, al llegar a tierra firme buscaban a sus parientes más cercanos y comenzaban una nueva aventura. ¿Qué hacían cuando llegaban a Torreón? Dedicarse al comercio, vendían ropa, calcetines y artículos de bonetería, claro, todo en abonos. Poco a poco esto les ayudó a hacerse de un capital, empezaron a comprar locales para establecer sus negocios y algunos de ellos ahora son dueños de grandes empresas. Sí, lo

que buscaban era mejorar su condición económica para traer a su familia o en su defecto enviar dinero a sus casas.

Trabajar con ahínco les permitió salir adelante, eso es indudable, me cuenta un integrante de la mezquita “Suraya” que por ejemplo, a su papá muchas personas le quedaban a deber, pero que esa nunca fue razón para que él no liquidara sus deudas (Entrevista a JM, Torreón, Coahuila, 17 de diciembre de 2014). Las voces de los musulmanes de Torreón son diversas expondré un par de relatos que nos ayudarán a dibujar un poco estas historias y comprender qué ha pasado con ellos y con el Islam en Torreón. En el caso de JM, nos comenta que así fue el arribo de su familia a México:

Mi papá llegó en 1923. Entró por Veracruz, pero se pasó a Tampico en 1923 y luego ahí vivió sólo y en 1936 mandó a traer a mi mamá, le habló a un sobrino de él en Líbano, para que la trajera con el niño, con mi hermano que en ese año de 1936 él ya tenía trece de edad o sea que dejó a su esposa y a su hijo cuando él tenía meses. ¿Por qué se vino su papá? Porque era el imperio otomano y entonces iban a las aldeas y se llevaban a los jóvenes a la guerra. ¿Cuántos años tenía su papá cuando se vino? Tenía 26. ¿Y su mamá cuántos años tenía? Cuando ella se vino en el año de 1936, ella tenía 34 (Entrevista a JM, Torreón, Coahuila, 17 de diciembre de 2014).

Actualmente JM tiene 77 años, es de ascendencia libanesa y nació en México en 1941. El arribo de su familia, como él mismo lo comenta se debió a la guerra que en ese momento se vivía en el Líbano, deduzco por las fechas que su madre y hermano vivieron solos en Líbano durante casi 13 años. Sobre la vida religiosa de sus padres dice: “Yo a mi mamá le oía la *al-Fatiba*, la oía a mi mamá rezar. ¿Ella le enseñó? no, yo oyéndola y luego ya en la mezquita, lo básico lo sé decir y luego hay otros rezos que no. No sé leer, ni escribir, ni nada. ¿Sabe un poco de árabe? sí” (Entrevista a JM, Torreón, Coahuila, 17 de diciembre de 2014).

Otro de los musulmanes que nació en México comenta:

Eran los padres de nosotros, podemos decirlo, los que llegaron a Torreón, musulmanes, llegaron con necesidades porque llegaron de una guerra que existía en Líbano, en Siria de aquél tiempo de los turcos, entonces, los padres de nuestros padres mandaban a sus hijos fuera, eran jóvenes llegaron algunos aquí a Torreón, porque en México (ciudad de México) casi no había musulmanes entonces los que llegaron a Torreón eran poquitos y eran musulmanes chiías de dos o tres pueblos... eran pocos no muchos, probablemente en aquel tiempo que habría veinte o treinta familias, venían con necesidades, no tenían con qué. Trabajaban, unos salían a vender a la calle, otros el trabajo que podían tener, entonces con esa pobreza nunca se preocuparon por sus inicios, o sea su religión, en lugar de preocuparse por su religión, eran

jóvenes se casaron con las muchachas de aquí, las muchachas de aquí son católicas, a la larga los hijos que nacieron aquí los papás por preocuparse estar trabajando y mantener a la familia nunca les enseñaron su religión, entonces la mayor parte de esos hijos fueron católicos, entonces realmente fue desapareciendo todo lo que es musulmán (Entrevista a Elías Serhan, Torreón, Coahuila, 14 de diciembre de 2014).

Como lo relató Elías Serhan, quien fuera el principal impulsor de la construcción de la mezquita, los padres de ellos llegaron principalmente a trabajar y la religión quedó en un plano secundario, lo que contribuyó a que poco a poco se fueran disolviendo las tradiciones religiosas y los hijos se acercaran más al catolicismo o no tuvieran en particular una adscripción religiosa. Cuando platicamos de la misma situación con una mujer libanesa y musulmana ella nos dijo: “Cuando yo vine yo no oraba, ni ayunaba de soltera, porque allá (en Líbano) era soltera. El pescado grande cuida al pescado chico y resulta que cuando vine a esta bendita tierra (México) donde vi se habla de mucho material (refiriéndose a las cuestiones materiales), pero no se habla de religión, puro material pues dije que vida tan hueca no tienen principios, no tienen nada” (Entrevista a IH, Torreón, Coahuila, 18 de diciembre de 2014). Ello hace pensar que indiscutiblemente la vivencia religiosa en su país de origen era muy diferente a la que se practica aquí en México. Sobre su vida religiosa al casarse con alguien que era libanés, pero no musulmán explica:

Se le hacía que es mucho orar, que debería orar menos tiempo y sí se le hacía mucho estar orando todo el día, dice él ¿Y tú qué le decías? Nada, me quedaba callada, ¿qué le voy a decir!... no, no. Yo me quedaba callada, ¿pues qué hacía?, como no conoce la religión, no sabe, y aparte yo rezar, no es que rezo rápido y ya vámonos, no. Yo rezo calmada, despacito. Yo no rezo que ya nada más cumplí mi tarea y ya vámonos, es como una hacer su tarea y así y no, yo rezo calmado y lo tomo como fuera yoga, como un ejercicio estar con Dios. ¿A tus hijas les enseñaste a hacer la oración? No, no quisieron, yo quisiera y me gustaría, pero ellas no quisieron. No quisieron llevar la religión... cuando ellas estaban chiquitas sí les enseñaba y sí la hacían, estaban chiquitas entre kínder y primaria. Pero ya nada más crecieron a los doce o trece años y ya no. ¿Qué te decían? Que no, que ellas no, que quieren ser como su padre que cree en los hechos, no creen que debe estar uno orando y rezando y no sé qué, y que lo que vale, lo que cuentan son los hechos, así decían. ¿Qué les decías tú? Me decían que si hacía falta un bastón para apoyarme y estar con él y estas cosas... Ellas son muchachas, muy humanas, muy buenas y una de mis hijas se hizo cristiana, la mayor, porque la amiga le decía pues casarse por la iglesia se ve muy bonito y la convenció, porque ni ella ni su marido son creyentes, ni practicantes de verdad, entonces pues los convencieron y se hizo cristiana, se bautizó y se hizo cristiana y sí, me afectó mucho, porque yo digo: las religiones no son malas, ni nada, pero sabiendo que soy musulmana y

pues no sé, no sé qué pensar (Entrevista a IH, Torreón, Coahuila, 18 de diciembre de 2014).

Las experiencias de IH en su matrimonio y en la vida con sus hijas nos permiten observar un panorama adverso, aunque ella nunca ha dejado de hacer sus oraciones, es importante comprender que ni su esposo, ni el contexto en que el crio a sus hijas le permitieron lograr una transmisión de la religión musulmana, aunque no por ello en su casa se dejó de cocinar comida libanesa y mantener esta tradición culinaria. Las circunstancias que encontramos en este relato permiten aquilatar las diferentes esferas a las que los musulmanes tuvieron que enfrentarse. En este caso y para ella el hecho de tener un marido no creyente determinó que sus hijas tomaran una postura ante creer o no creer y el hecho de que al menos una de sus hijas se convirtiera al cristianismo, solamente para llevar a cabo su matrimonio, habla también de la influencia de agentes externos en el caso de la práctica religiosa. Examinemos ahora el caso de un hombre converso al Islam:

Después yo empecé a trabajar con un amigo mío, excelente amigo mío, en su negocio y él era musulmán, pero no era practicante, era musulmán de siempre o sea nunca fue católico ni nada, era musulmán como su familia, pero no era practicante. ¿Y en dónde lo conociste? Lo conocí a él porque su hermano estudió conmigo en la universidad entonces éramos muy amigos... empezábamos a debatir él y yo, ya nos conocíamos, pero no a profundidad, debatíamos temas sobre religión. Yo tenía mucho argumento, para debatir fundamentando en la biblia, porque la conozco muy bien y él no, él me decía sus ideas y yo sí, pero cuál es tu base, no me puedes decir así y él por su deseo de que, ¡ah! ¿Y por qué me va a ganar? Y eso, entonces empezamos a investigar en libros y en internet, en libros que él tenía, incluso en el Corán y todo y fue como yo empecé a estudiar sobre el Islam eso fue en el año 2000, hace catorce años y nosotros ya íbamos dos veces a la mezquita a estudiar, para esto llevábamos la Biblia fíjate, porque yo empecé a leer el Corán y no le entendía nada, se me hacía muy complejo y a él también y yo le decía: es que mira la Biblia dice, mira sobre estos temas y todo y así fue como empecé a investigar y todo. Pasaron seis meses y yo tomé mi decisión y todo y me hice musulmán, por qué, porque yo desde años previos había muchas cosas que no entendía y que preguntaba a pastores o a cristianos y no me daban respuesta. ¿Qué cosas? Por ejemplo este, por ejemplo explícame la trinidad, en la Biblia hay muchas cosas que dice en Corintios que hay cosas que se tienen que discernir con el espíritu, pero no con el entendimiento y me daban esas respuestas y yo sí, pero qué significa tiene que haber un sentido, para yo saber, razonar y entender y muchas cosas me decían y, no era suficiente...entonces dije no entiendo yo esto (Entrevista a MS, Torreón, Coahuila, 3 de diciembre de 2014).

En el caso de MS, podemos ver que la búsqueda espiritual que él tenía la emprendió mucho tiempo antes de abrazar el Islam, el relato, nos hace

prestar atención a una cuestión recurrente en las personas conversas al Islam, y que se enmarca en la no comprensión del misterio de la trinidad, en la capacidad de comprender el mensaje coránico a través del razonamiento lógico y el deseo de cubrir una necesidad espiritual. Estas narrativas, diversas entre ellas, nos permiten configurar un análisis más profundo que tiene que ver y se relaciona con la forma en que las religiones y los mensajes de estas se trasladan a otros espacios geográficos por diferentes circunstancias.

El Islam llegó a Torreón a través de los migrantes que se asentaron en ese territorio (primera generación de musulmanes), pero no con la idea de que el mensaje religioso fuera difundido, sino con la intención de mejorar la condición económica de vida de quienes llegaron, fue sólo con el paso del tiempo y poco a poco que la comunidad logró reunirse para emprender y retomar sus orígenes religiosos, ya los hijos de esta primera generación se habían desenvuelto en hogares mixtos en donde la madre en el caso de aquellos que se casaron con mujeres católicas, brindó a sus hijos un mensaje muy diferente al del padre, quienes hacían la vida misma a través del comercio, mientras en sus hogares los niños aprendían otras formas religiosas.

¿Qué pasó entonces con la práctica del Islam en Torreón? Resulta que algunos de los primeros migrantes hombres que llegaron a Torreón y que eran musulmanes se fueron casando con mujeres católicas lo que impidió por decirlo de alguna forma la reproducción de la religión, así que poco a poco se fueron disolviendo las costumbres islámicas. De hecho algunos de los hijos o nietos (tercera generación de musulmanes) de las personas mayores que acuden a la mezquita aunque saben de la cultura libanesa y también de religión no son musulmanes practicantes y la mayoría de ellos no acuden a la mezquita⁸ ¿Qué está pasando entonces con la identidad religiosa de los musulmanes de origen? Considero que ésta prevalece sólo en la segunda generación, es decir en los hijos de los primeros migrantes que llegaron a Torreón, porque en el caso de los nietos que sería la tercera generación esta práctica se ha perdido casi por completo, de hecho sólo los nietos de la familia Serhan son los que acuden a la mezquita, al menos es lo que se evidenció en el trabajo de campo (diciembre de 2014 y julio de 2015).

⁸ En Torreón encontramos dos fenómenos: los primeros migrantes en su mayoría llegaron casados o trajeron a sus respectivas esposas, por lo que hablamos de matrimonios cien por ciento musulmanes, en otros casos, los menos, algunos de estos migrantes se casaron con mujeres católicas. El segundo fenómeno se presenta en la siguiente generación de migrantes, es decir, la segunda con la que yo pude convivir, en su mayoría estos migrantes están casados con mujeres católicas, por lo que sus hijos (la tercera generación) no está muy familiarizada con la práctica religiosa, la muestra es muy pequeña, pero en las pláticas se escucha con frecuencia relatar este fenómeno. Por lo que habría que documentar con mayor precisión estos primeros hallazgos.

Además, la práctica religiosa de casi todos los miembros de la comunidad se desdibuja afuera de la mezquita, es decir, los hombres que acuden no cuentan con familias cien por ciento islámicas lo que provoca que sus hijos conozcan la cultura libanesa, pero que no sean practicantes de la religión. Y ¿Por qué no les enseñaron la religión a sus hijos? Al parecer el rol del hombre como proveedor les impidió hacerlo de forma constante y pienso que no fue sólo eso, sino que, también el interés por mantener la religión a flote, no ha sido una prioridad en esos casos. Lo anterior se escuda en la siguiente conclusión: “las mujeres son las que transmiten los principios y valores religiosos a los hijos, por lo que en el caso del Islam, esta transmisión no se llevó a cabo, debido a que las mujeres eran católicas”.

Pese a la situación anterior, en la mezquita se sigue llevando a cabo la oración del viernes que es cuando se reúne la comunidad y juntos realizan la plegaria. Además hay una reunión el domingo a la una de la tarde, la cual se hace para beneficiar a todos aquellos que por razones laborales o de escuela no pueden acudir al rezo del viernes. En alguno de los domingos que asistí pude contar la asistencia de hasta diecinueve personas. Entre ellos se encontraban los hombres que acuden de forma cotidiana cada viernes a la mezquita y las demás personas son miembros de la Familia Serhan. Cabe resaltar que sólo hay dos niños. Así que es una comunidad de adultos mayores, que comenzará su crecimiento cuando los más jóvenes se casen, tenga hijos y decidan mantener el Islam como eje rector de sus vidas.

La oración del viernes y el domingo la dirigen dos hombres (musulmanes de nacimiento) cuya edad oscila entre los 70 y los 80 años. Normalmente en este día se pueden ver a casi todos los hombres que acuden con regularidad. De los que asisten encontramos a dos musulmanes conversos, cinco hombres con ascendencia libanesa, pero mexicanos de nacimiento, dos personas provenientes de Líbano y una de Jordania.⁹

¿Qué actividades se realizan dentro de la mezquita? Básicamente y de forma constante la oración del viernes, la del domingo y una reunión que tienen los varones el miércoles por la noche para tratar asuntos diversos sobre la mezquita ¿Cómo entonces fortalecen los lazos comunitarios? Al preguntarle a varios miembros de la mezquita si les gustaría que hubiera otra serie de actividades, la mayoría opinó que sí, pero que era complicado porque no hay nadie capacitado, por ejemplo para dar clases de árabe y cuando se intentó, algunas personas se molestaron y entonces mejor se optó

⁹ A lo largo de mi trabajo de campo pude contabilizar hasta trece miembros que acuden (con regularidad) a la mezquita ya sea al rezo del viernes o del domingo. Adultos mayores entre 70 y 80 años: cuatro. Adultos entre 30 y 70 años: seis, dos jóvenes menores de 20 años y uno de 25 años aproximadamente. Entre ellos por supuesto contabilizamos a dos hombres mexicanos y conversos.

por suspenderlas. La mezquita en pocas ocasiones ha contado con un *sheij*¹⁰, el único que estuvo en su momento fue argentino pero tuvo problemas con migración, salió de viaje y al querer regresar ya no pudo ingresar al país, lo que sin duda lamentan, porque algunos consideran que es necesario un líder que dirija a la comunidad. Como último punto me gustaría hablar de la influencia y la integración cultural de los libaneses (musulmanes) y palestinos que llegaron a Torreón, lo anterior con la intención de entender que las religiones no viajan solas.

TORREÓN UNA OPORTUNIDAD COMERCIAL Y CULINARIA.

En el primer apartado comenté que Torreón se convirtió en una región que atrajo una oleada migratoria debido al éxito algodonero en la segunda mitad del siglo XIX. De la misma forma, el ferrocarril imprimió un flujo importante en el traslado de personas. Al ser los migrantes quienes poblaron este espacio, el trabajo arduo y continuo sería una de las características en la región. Ellos pretendían salir adelante económicamente, por lo que el objetivo se cumplía de manera contundente a través de su empeño laboral. El caso de los libaneses se dibuja, en este contexto. Algunos de ellos, antes de llegar a México ya se dedicaban al comercio y al entrar al país lo siguieron haciendo de una forma “peculiar”, vender lo que fuera, a través del sistema de abonos. Pero no sólo fue el caso de los libaneses, de igual forma hubo palestinos que llegaron con el mismo objetivo, lograr una estabilidad económica, algo que estaba muy lejos de concretarse en sus tierras de origen.

Estas migraciones hicieron de Torreón un lugar multicultural, porque no fueron únicamente los migrantes de Medio Oriente quienes se establecieron aquí junto con ellos, otros grupos migrantes también lo hicieron; así en la Comarca Lagunera desde principios del siglo XIX convivían, chinos, libaneses, palestinos, españoles, franceses y alemanes, entre otros. Esta variedad de nacionalidades imprimió un sello distintivo en las relaciones que se establecieron, las circunstancias económicas de prosperidad permitieron que los migrantes encontraran un lugar de trabajo, pero no siempre de integración armoniosa, como fue el caso de los chinos a quienes se les asesinó en 1911, sólo por ser chinos.

Respecto a la vida comercial deberíamos decir que varios libaneses asentaron sus negocios en esta zona. Habría que destacar el caso de los

¹⁰ Persona que puede dirigir la oración porque ha estudiado en algún centro teológico para realizar esta labor religiosa.

libaneses y musulmanes de la mezquita “Suraya”, sabemos que los comercios que ellos establecieron a lo largo de la historia no fueron pocos, pero por cuestiones de tiempo me centraré en lo que documenté de viva voz, a través el trabajo de campo que realicé en este espacio (2014-2015).

Sé que uno de los musulmanes de origen jordano que acude a la mezquita, tiene un negocio que maquila pantalones de mezclilla o vaqueros como comúnmente se les conoce (Entrevista con Z Torreón, Coahuila, 17 de julio de 2015). Esta microempresa vende al mayoreo y al menudeo su producto. Por las pláticas que sostuve con ellos me enteré también de que, otro de los miembros de la mezquita se dedica a comprarle pantalones para vender de manera individual (Pláticas informales con miembros de la mezquita “Suraya”, Torreón, Coahuila, 10 de julio de 2015). En otra conversación con un musulmán libanés, quien estaba de visita en casa de una de las mujeres libanesas y musulmana con las que entablé amistad, me relató lo siguiente:

Comenzó a pensar en venir aquí al continente americano, para eso se casó a los veinte años, en ese entonces regresaron los que vivían aquí en la Laguna que... miren, nosotros cargamos maletas y vamos a los pueblos y a los ranchos y hacemos mucho dinero. ¿Qué vendían? Vendían calcetines y pañuelos y calzones y todo lo que te imagines, todo lo cargaban e iban a los ejidos a venderlos. ¿De dónde lo traían, dónde lo compraban? Había centros aquí en Torreón grandes que les daban chucherías y cosas de eso. Fueron regresaron a Líbano y les dijeron: estamos haciendo mucho dinero, entonces mi papá dijo. Le dijo a su mamá (abuela del que relata la historia): Yo me quiero ir a México. Hijo: ¿Por qué te vas? No, yo me quiero ir a México, yo no voy a estar toda mi vida aquí de campesino atrás de mis vacas. Dijo: ¿Y su esposa? Respondió: Mi esposa, me voy y cuando ya tenga dinero mandó por ella... y claro ellos trabajaban según los principios que aprendieron, mi papá cargaba principios islámicos y también principios de los evangelistas, esos principios los aplicó en su vida, quienes lo conocieron decían que era un hombre de principios (Entrevista a AH, Torreón, Coahuila, 20 de julio de 2015).

El párrafo anterior habla de la convicción y necesidad de estos primeros migrantes quienes querían salir de su lugar de origen para mejorar su condición económica, la persona de la que nos habla AH, era su padre quien se estableció de esta manera en Torreón. Otras historias que se enlazan a estas son las de los palestinos que, de la misma forma venían con la intención de mejorar económicamente. Al respecto, uno de los musulmanes de la mezquita hace referencia a un par de negocios de palestinos que tienen historia en Torreón por mantenerse abiertos hasta hoy día, uno de estos comercios es la tienda, “Sal si puedes” (Iturriaga, 2013). En ella se venden una gran variedad de productos como: disfraces, recuerdos o souvenirs de

Torreón, telas y mercería entre otros productos, por lo que hace honor a su nombre ya que es difícil salir de ahí sin comprar algún producto.

También se puede reconocer algunas tiendas de abarrotes, una en particular se llama: “Súper Navarro”, el dueño es de ascendencia libanesa, Luis Manuel Atiyeh y tiene un recorte de periódico donde se hace mención de que un día le llevaron unos camellos, por saber que ese negocio familiar pertenecía a una familia de origen libanés. Cabe destacar que a esta tienda llegan los productos de la panadería “El jaye”, de la que hablaré más adelante.

En otro negocio se venden camisas vaqueras, éste también pertenece a un hombre de ascendencia libanesa que desde que llegó al país no ha dejado de trabajar. Tuve la oportunidad de visitarlo y entablar un par de pláticas con el dueño del local, quien logró establecer una familia en Torreón y cuya esposa es una mujer musulmana que llegó al país muy joven. De hecho la madre de él lo llevó a Líbano cuando (él) tenía aproximadamente cuarenta años, para que contrajera matrimonio con alguna paisana y así fue, se casó con una mujer musulmana y libanesa con la que tendría cuatro hijas, todas ellas nacidas en Torreón (Entrevista A, Torreón, Coahuila, 27 de diciembre de 2014).

Además de los comercios de migrantes libaneses y/o palestinos en Torreón también se halla la influencia culinaria. Conocí de cerca el caso de la panadería “El Jaye” que se encarga de surtir de pan árabe a tiendas grandes como SORIANA o HIPERMART, pero también lo hace a tiendas pequeñas. El pan que se distribuye puede ser el clásico pan árabe o hasta unos deliciosos chips que son trozos cuadrados de harina fritos y aderezados con orégano, jamaica molida y un poco de ajonjolí, esta mezcla se conoce como *zqatar* y por supuesto es una delicia al paladar. Conversé con el dueño de la panadería quién es un musulmán libanés que llegó a México a principios de la década de los noventa y que decidió emprender este negocio, me cuenta que al principio fue difícil, pero que ahora ya tiene bastantes clientes (Notas del diario de campo, Torreón, Coahuila, 13 de diciembre de 2014). De hecho, en alguna ocasión realicé todo un recorrido de ruta de entrega de los productos, en esta expedición, observé como el pan llega a diferentes tipos de expendios. Entre estos pequeños trozos de harina, también encontramos otro tipo de hojuelas de harina con ajonjolí, a las que le llaman “arracadas”, las hay de tamaño mediano y pequeño.

Asimismo, hay restaurantes o panaderías de dulces libaneses. Encontrar restaurantes de comida libanesa, de igual forma, es muy común. Así, la cultura culinaria libanesa se mezcla con la de los torreonenses. Están

por ejemplo los mentados camellos que no son sino un platillo típico de Torreón que consiste en “pan árabe relleno de carne molida, bistec o bistec con tocino”, y se acompaña con ensalada. Como bien lo explica Sergio Corona cronista de la historia de la Comarca Lagunera:

En Torreón donde la población de origen palestino y libanés es tan significativa en número como para contar con una mezquita en funciones, las materias primas y alimentos elaborados estilo Medio Oriente son fáciles de conseguir. Es parte de la cultura gastronómica torreonense el pan árabe, el jocoque fresco o seco, las hojas de parra envasadas o ya preparadas, los dulces como los dedos de novia o los belewes. Son elementos cotidianos de nuestra vasta y cosmopolita cultura gastronómica regional (Corona, 2013)

De esta forma, Torreón se pinta de una multiculturalidad interesante y, a través de la comida, podemos percatarnos de la presencia de la comunidad libanesa en la región, de ello no cabe duda, notamos entonces que la religión musulmana llegó por medio de esta comunidad y también trajo consigo, algo muy importante, la comida que, por supuesto, no solo deleita el paladar de la comunidad, sino de la sociedad torreonense.

REFLEXIONES FINALES.

He tratado de detallar a través de los musulmanes con los que entablé un diálogo lo que hallé en la comunidad de la mezquita “Suraya”. El trabajo de campo se llevó a cabo en 2014 y 2015. En poco tiempo los miembros de esta pequeña comunidad me abrieron las puertas de su casa, me permitieron acudir a las oraciones que se realizaban en la mezquita, otros me regalaron paseos por la ciudad y todos en su conjunto pláticas y entrevistas que me permitieron reconstruir un estado de la cuestión básico, el cual nos permite apreciar una dinámica particular.

A lo largo del tiempo que he estado documentando el proceso de conversión de mexicanas al Islam he hallado que, en las comunidades se puede aguzar los sentidos de manera diversa y que todo ello depende de las circunstancias y condiciones en las que encontramos a las mismas. La riqueza de la experiencia etnográfica me ha permitido no sólo realizar entrevistas y recopilar datos, sino que los amigos en el Islam siempre se han hecho presentes. Torreón, es un lugar especial, siempre lo tendré en mis recuerdos como una muy buena experiencia de trabajo de campo, pese a que es complicado que una mujer platique a solas con un hombre musulmán, ahí se logró el ejercicio en repetidas ocasiones y con diferentes personas, debido justo a que a la mezquita, los que asistían con regularidad eran ellos, los varones.

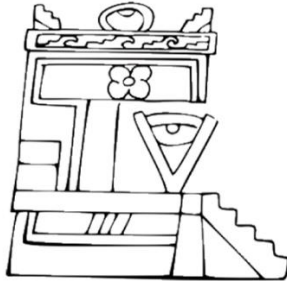
El panorama y la dinámica en Torreón (entre el año 2014 y 2015) habla de una comunidad de adultos mayores, en dónde las actividades se reducen a lo más básico. Eso también se debe a que son pocos los musulmanes que acuden al rezo y los demás se quedan en casa, como es el caso de IH, quien prefiere rezar en su hogar, porque no se siente bien haciéndolo en la mezquita. Estas historias retratan en algún sentido las características de quienes conforman la mezquita “Suraya” que ya hemos expuesto líneas arriba. Por otro lado, la dinámica de los matrimonios mixtos (hombre musulmán y mujer católica) influyó en los hogares y marcó en algún sentido la proliferación de la religión musulmana, sin duda ello determina que ahora los más jóvenes no acudan a la mezquita y quizá no se sientan musulmanes como sus padres. Lo que sí está presente es la cuestión culinaria en sus hogares.

Podría decir que la reproducción de la religión en este espacio ha sobrevivido gracias a que algunos musulmanes no han claudicado en los servicios de la mezquita, pero tampoco ha habido un crecimiento en número, al menos se deja ver que los problemas internos de la comunidad son más fuertes que los que pudieran unirlos alrededor de este espacio en donde pueden afianzar su práctica religiosa. De ahí que considere importante la documentación etnográfica de estos lugares de culto, porque lo local siempre nos remite a comprender otros factores que inciden en las cotidianidades de la vida de las comunidades o grupos religiosos.

El Islam en este caso, es una práctica minoritaria en el espectro religioso mexicano, no por ello ha dejado de tener una influencia en otros aspectos a su llegada a otros territorios como el nuestro, en el caso de Torreón es sumamente visible la influencia culinaria. Algo que se puede ver en los anuncios de diversos restaurantes y que nos invita a seguir en el estudio de la diversidad islámica en México. Estar ahí, platicar con los musulmanes que se congregan en la mezquita y aquellos que no van, pero que están dispuestos a hablar de su historia siempre incentiva el ánimo antropológico. Los sentidos se agudizan y los diálogos que se entablan en esta conversación, para la generación de más conocimiento sobre aquéllos que llegaron un día, pensando regresar, pero que ahora agradecen lo que les ha dado México, se vuelve esencial en el entendimiento no sólo de la identidad religiosa islámica, sino en la comprensión de la migración humana a lo largo del tiempo. Torreón se convierte así, en un lugar muy interesante, no sólo para el estudio del Islam, sino para retratar la cotidianidad y la mezcla de lo libanés y lo propio de la cultura de torreonense.

BIBLIOGRAFÍA.

- Berger, P. (1967). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Corona, S. (Diciembre 27, 2013). Los camellos de Torreón. Milenio. Recuperado de <http://www.milenio.com/opinion/dr-sergio-antonio-corona-paez/cronica-de-torreon/los-camellos-de-torreon>
- Giménez, G. (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En: Guillermo Bonfil (coordinador). *Nuevas Identidades culturales en México* (pp. 23-54). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hervieu-Léger. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Helénico.
- Iturriaga, R. (Septiembre 13, 2013). Fallece comerciante de la conocida tienda Sal si puedes. *El Siglo de Torreón*. Recuperado de <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/912535.fallece-comerciante-de-la-conocida-tienda-sal-si-puedes.html>
- Martínez, C. (2008). Los libaneses inmigrantes y sus lazos culturales desde México. *Dimensión Antropológica*, 44, 133-155.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Rodríguez, J. (2009). *Asamblea de Culturas en La Laguna. Lo que de sí mismo dijeron miles de inmigrantes extranjeros al llegar a La Laguna*. México: Presidencia Municipal de Torreón, Coahuila.
- Uribe, Y. (Agosto 10, 2008). El Islam en La Laguna, una tradicional minoría religiosa. *El Siglo de Torreón*. Recuperado de <http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/370890.el-islam-en-la-laguna-una-tradicional-minoria.html>
- Zeraoui, Z. (2006). La inmigración árabe a México: integración nacional e identidad comunitaria. *Contra relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, 2(3), 11-32.



Difusión y Divulgación
Científica y Tecnológica

Guillermo Narvárez Osorio
Rector

Wilfrido Miguel Contreras Sánchez
Secretario de Investigación, Posgrado y Vinculación

Pablo Marín Olán
Director de Difusión y Divulgación Científica y Tecnológica

Francisco Cubas Jiménez
Jefe del Departamento Editorial de Publicaciones No Periódicas

Esta obra se terminó el 04 de mayo de 2021. El cuidado estuvo a cargo del coordinador de la obra y del Departamento Editorial de Publicaciones No Periódicas de la Dirección de Difusión y Divulgación Científica y Tecnológica de la UJAT.